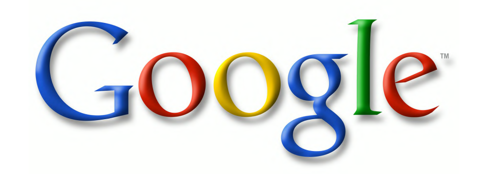


E. v. Hartmann

Geschichte der Metaphysik I.







Eduard von Hartmanns

AUSGEWÄHLTE WERKE.

BAND XI.

Geschichte der Metaphysik.

Erster Teil: bis Kant.

Leipzig, 1899.
HERMANN HAACKE,
VERLAGSBUCHHANDLUNG.

Geschichte der Metaphysik.

Von

Eduard von Hartmann.

ERSTER TEIL:

Bis Kant.



Leipzig, 1899.
HERMANN HAACKE,
VERLAGSBUCHHANDLUNG.

INHALT.

IV. Die neuere Metaphysik.

Alphabetisches Namenregister.

Geschichte der Metaphysik.

I.

Die alte Metaphysik.

1. Die vorplatonische Metaphysik.

Eine wissenschaftliche Behandlung der Metaphysik findet sich zuerst bei den Griechen. Hier zum ersten Male tritt das Bestreben auf, die Metaphysik aus der Verquickung mit phantasiemässig durchgebildeten religiösen Anschauungen zu lösen, auf eigne Füsse zu stellen und durch verstandesmässige Begriffsreflexionen in eine wissenschaftliche Form zu bringen.*)

Die urkundliche Geschichte der griechischen Metaphysik beginnt für uns erst mit Platon; alle früheren Versuche kennen wir nur aus zusammenhangslosen Citaten und aus zweifelhaften Berichten Dritter. Die Rekonstruktion der vorplatonischen Metaphysik aus so dürftigem Material ist ohne Zweifel eine Aufgabe von höchstem Reiz für Philologen und Historiker; denn nichts wird vom Menschen eifriger erstrebt als die Lösung solcher Probleme, bei denen die kombinierende und ergänzende Phantasie und der konjekturierende Scharfsinn den weitesten Spielraum finden. Demgemäss ist auch die Litteratur über die vorplatonische Philosophie weit ausgedehnter, als man im Verhältnis ihrer Wichtigkeit zu späteren Perioden erwarten sollte. Die Rekonstruktion ist jedoch nicht bloss mit äusseren, sondern auch mit inneren Schwierigkeiten behaftet. Wenn man die tendenziös gefärbten Darstellungen späterer Schriftsteller zurückweist und

---

*) Vergl. meine Religionsphilosophie, Teil I: »Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung«, und über Laotse »Ges. Studien und Aufsätze«, A. VIII, S. 166—183.

sich auf wirklich glaubhafte Berichte zeitlich Näherstehender beschränkt, so schrumpft das verfügbare Material zu einem so dürftigen Umfang zusammen, dass wir selbst dann schon recht wenig aus ihm würden entnehmen können, wenn wir mit der allgemeinen Weltanschauung jener Jahrhunderte und mit der Denkweise jener Forscher auf das innigste vertraut wären.

In der That ist uns aber die Rückversetzung in die Art und Weise, wie die vorplatonischen Philosophen der Welt und dem Leben gegenüberstanden, auf das äusserste erschwert, weil wir alles von uns abthun müssen, was zu unseren allergeläufigsten Grundansichten gehört, und weil wir niemals sicher sind, ob das Wenige, was wir dann übrig behalten, nicht doch noch etwas ganz Fremdartiges für jene Zeit bleibt. Wir müssten wieder Kinder werden können, um sie ganz zu verstehen, und zwar von der Lehre der Erwachsenen unberührte Kinder; wir müssten lernen, die Natur mit althellenischen Augen ansehen und uns in die mythologischen Grundanschauungen jener Zeit versenken, die uns nur teilweise als Objekt der Dichtung, aber gar nicht als Substanz des Glaubens vertraut sind. Das alles wäre kulturgeschichtlich von höchstem Interesse, aber die Geschichte der Metaphysik würde doch nur einen unverhältnismässig geringen Gewinn daraus ziehen. Aus philosophischen Gesichtspunkten dürfte es ausreichen, das stammelnde Lallen und Ringen der vorplatonischen Systembildungsversuche nur in einer flüchtigen Einleitung zu überblicken, die gerade ausreicht, um die Ausgangspunkte des Platonischen Denkens dem Verständnis zu eröffnen.

Thales von Milet (geb. etwa 640) wird bei allen verschiedenartigen Aufzählungen der sieben Weisen in erster Reihe genannt, und man darf deshalb wohl annehmen, dass mit ihm die Versuche des griechischen Geistes anheben, aus der mythologischen Hülle der Kosmogonie den naturphilosophischen Kern herauszuschälen. Er suchte das im Wechsel des Weltprozesses Beharrende, das Substrat der kosmogonischen Veränderung, kurz, den Urstoff oder die Grundsubstanz der Welt zu bestimmen, und fand ihn im Wasser, oder dem Urfeuchten, in dem Okeanos, auf dem die Erdscheibe schwimmt. Man muss dabei an die Fortsetzung des irdischen Oceans im himmlischen, an die Identität des Weltmeeres mit dem Wolkenmeer oder Luftmeer

(des Homerischen Okeanos und Hesiodischen Uranos) denken. Es ist dieselbe Lehre, die von der Priesterschaft der ägyptischen Neïth vorgetragen wurde, mag nun Thales sie von dorther entlehnt oder selbstthätig erzeugt haben. Von einem Unterschiede zwischen Urstoff und Urkraft kann auf diesem Standpunkt ebensowenig die Rede sein, wie von einem solchen zwischen Physis und Psyche, Weltstoff und Weltgeist. Alles ist voller Götter und alles ist beseelt, nicht nur die Pflanzen, sondern auch der im geriebenen Zustande anziehende Magnet. Es ist die Indifferenz solcher Gegensätze, die den naturgemässen Ausgangspunkt bildet, und auf welche ja selbst viel später im Stoicismus der hellenische Geist zurückgreift, trotzdem der Dualismus inzwischen von Philosophen ersten Ranges aufgestellt und systematisch durchgeführt war. Es wäre deshalb ganz irrtümlich, Thales als Materialisten zu betrachten; er ist nicht einmal Hylozoist zu nennen, da die Göttlichkeit seines Princips mehr besagen will, als Belebtheit oder Beseeltheit.

Anaximandros (611/10 bis bald nach 547/6) sucht den Urstoff der Welt in dem Hesiodischen Chaos, als dem noch schlechthin Formlosen und darum Bestimmungslosen oder Unbegrenzten (*ἄπειρον*, *ἀόριστον*), das dem Geformten (*εἰδοπεποιημένον*) entgegengesetzt wird. Er verzichtet demgemäss auf jede nähere Bestimmung der elementaren Beschaffenheit des Urstoffs, eben weil er keine haben soll, bestimmt ihn aber als ungeworden, unvergänglich und in ewiger Bewegung begriffen. Aus diesem Eigenschaftslosen schieden sich alle gegensätzlichen Eigenschaften aus, zunächst die des Warmen und Kalten; aus beiden entstand dann erst das Feuchte (mit dem Thales beginnt), und aus dem Feuchten erst scheidet sich die Erde, die Luft und der Feuerkreis (d. h. der Hintergrund des Sternenhimmels) ab. Aus der ewigen Bewegung des Unbegrenzten folgt der Wechsel von Weltentstehung und Weltauflösung und eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Weltbildungen.

Anaximenes (geb. etwa 588—524) sucht das ewig bewegte Unbegrenzte des Anaximandros in der Weltluft, die der Verdünnung und Verdichtung, oder Auflockerung und Zusammenziehung fähig ist, und bei der ersteren durch Erwärmung zu Feuer, bei der letzteren durch Erkältung zu Wind, Wolken, Wasser, Erde, Sternen wird. Im Atem stellt sich die Luft als

belebende Seele, im wehenden Windeshauch als Weltgeist (πνεῦμα) dar. Ein Anhänger des Anaximenes Diogenes von Apollonia behauptet noch im dritten Viertel des fünften Jahrhunderts gegenüber dem Dualismus des Anaxagoras diesen naturalistischen Monismus, indem er einerseits die Weltluft bestimmt als körperlichen Urstoff (σῶμα) bezeichnet, andererseits behauptet, dass die Luft nicht ohne einen ihr immanenten νοῦς oder Verstand zu denken sei, der ihm wieder mit Lebenskraft und Empfindung zusammenfällt. Hier also erst wird der naiv-indifferentistische Monismus zu einem hylozoistischen Materialismus.

Alle diese Naturphilosophen sind noch wesentlich Physiker, wenngleich ein Unterschied von Physik und Metaphysik noch ganz ausserhalb ihres Gesichtskreises liegt, und sie mit ihren physischen Bestimmungen zugleich das metaphysische Wesen der Welt zu ergreifen trachten. Thales und Anaximenes liefern schliesslich nur Bausteine für die vier Elemente des Empedokles; Anaximandros aber liefert mit seinem Gegensatz des Unbegrenzten und Formierten dem platonischen Dualismus die eine Seite seiner Grundlagen und muss uns dadurch wichtiger als seine Genossen erscheinen. Allerdings wird dasjenige, worin Anaximandros das eigentlich Seiende gesucht hatte, bei Platon zum Nichtseienden; bei Anaximandros ist der beharrende substantielle Stoff der Grundgedanke, dem nur die Unbestimmtheit als Attribut anhaftet, bei Platon aber wird der Begriff des Unbegrenzten zum Substantivum, ohne dass von einem physischen Stoff bei ihm die Rede wäre, und erst Aristoteles kehrt dieses Verhältnis wieder um, greift also so zu sagen über Platon auf Anaximandros zurück. Erst jetzt kommen wir zu den eigentlichen Metaphysikern, die nicht aus der sinnlichen Anschauung der gegebenen natürlichen Elemente, sondern aus kategorialen Begriffen ein vertieftes Verständnis der Welt zu gewinnen hoffen.

Den Übergang bildet Pythagoras, der die Welt zwar nicht mehr aus sinnlich-natürlichen, sondern aus begrifflichen, aber doch noch nicht aus rein metaphysischen, sondern aus mathematischen, speciell arithmetischen Bestimmungen zu konstruieren sucht, dem sich aber unter der Hand bereits die mathematischen in metaphysische Bestimmungen umwandeln.

Pythagoras (etwa 580—500) hatte sich eingehend mit Mathe-

matik beschäftigt und stand gleichsam mit dem ungeheuren Staunen eines ersten Entdeckers vor der Magie der Zahlen und ihrem geheimnisvollen Einfluss in der Welt. Dass die musikalische Konsonanz und Harmonie auf Zahlenverhältnissen der Saitenlängen beruhe, dass die Anordnung und der Umlauf der Gestirne nach Mass und Zahl bestimmt sei, dass eine Zweizahl von Punkten erforderlich ist, um eine (grade) Linie, eine Dreizahl, um eine (ebene) Fläche, eine Vierzahl, um einen Körper zu bestimmen, das alles erschien damals wie eine tiefe Einsicht in den innersten Weltzusammenhang. Die musikalische »Harmonie«, worunter damals noch die Tonleiter einer Oktave verstanden wurde, erschien als mikrokosmisches Gegenbild der astronomischen Anordnung des Makrokosmos, d. h. der relativen Abstände seiner Gestirnsphären (Sphärenharmonie). Die vollkommene Zahl ist die Vierzahl, weil sie die Zahl der dreidimensionalen oder vollkommenen Räumlichkeit ist und weil die Verhältnisse 1 : 2 : 3 : 4 die Intervallen der Oktave, Quint und Quart einschliessen (die 5 kommt im antiken Tonsystem nicht vor, da das Intervall der grossen Terz durch Quintenschritte bestimmt wird). Die Summe der vier ersten Zahlen ergiebt die Zehn, die deshalb als Symbol für das Universum oder die Welt dient. Die Fixsternsphäre und die sieben Planetensphären (inklusive Sonne und Mond) werden durch die um das Centralfeuer kreisende Erde und Gegenerde auf 10 ergänzt. Von hier wurde zu einer für uns ganz unverständlichen, überaus willkürlichen, teils schwankenden, teils konventionell festgelegten Zahlensymbolik weitergegangen.

Wie viel dabei schon Pythagoras selbst gesündigt hat, ist für uns nicht mehr zu ermitteln. Dass aber Pythagoras selbst die Anordnung nach Zahlen mit dem Bestehen aus Zahlen verwechselt und ihrer formalen Bedeutung eine substantielle untergeschoben hat, darf als sicher gelten, so dass er die Idealzahlen (von 1 bis 10) in der That für die Grundsubstanzen oder konstitutiven Principien des Weltalls hielt. Ebenso trieb schon Pythagoras selbst ein wunderliches Spiel mit dem Gegensatz des Graden und Ungraden in der Zahl. Die Teilbarkeit oder Unteilbarkeit durch zwei, das restlose Aufgehen der Division oder das Übrigbleiben eines Restes schien ihm die Urprincipien gleichsam in zwei feindliche Heerlager zu teilen; wie die Dinge aus Zahlen, so scheinen die Zahlen nun aus Gradem und Ungradem zu bestehen. Physikalisch soll

sich der Gegensatz des Ungraden und Graden als der des Feuers und der Erde darstellen, während das beide enthaltende Wasser das erste Grad-Ungrade repräsentiert. Indem der Rest, den das Ungrade übrig lässt, der Teilbarkeit durch zwei eine Grenze setzt, dem Graden aber eine solche Begrenzung der Halbierung fehlt, wird das Ungrade als Begrenzendes, das Grade als Unbegrenztes bezeichnet, und der Gegensatz von Begrenzendem und Unbegrenztem dem des Ungraden und Graden substituiert. Der Gegensatz des Unbegrenzten und Begrenzenden ist nun aber einer viel weiteren Deutung fähig als der des Graden und Ungraden, denn er geht alsbald in den der leeren unbestimmten Räumlichkeit, oder des unbestimmten aber bestimmbaren hauchartigen (gasigen) Fluidums, und des ihn nach Mass und Gestalt Bestimmenden über. Die pythagoreische Schule hat alsdann diese beiden Grundgegensätze in acht weiteren Variationen durchgeführt, so dass die Zehnzahl (oder die Grundzahl der Idealzahlen) voll wird.

Das Begrenzende erhält die Bedeutung des in sich Abgeschlossenseins oder der Vollendung. Wie diese im Reiche der Zahl durch das Ungrade repräsentiert werden soll, so im Reiche des Räumlichen von dem Gradlinigen, Ebenen und Rechten, im Reiche der Figur von dem Gleichseitigen oder Regulären (Quadrat), im Reiche der Mechanik durch die Ruhe, im Reiche der Natur durch das Lichte und Männliche, im Reiche der Sittlichkeit durch das Gute. Die vollendetste aller Zahlen ist die Eins oder die Einheit (ἓν oder μόνας); sie ist die Zahl schlechthin, weil sie als der Ursprung oder das Princip oder der erzeugende Vater aller Zahlen implicite alle in sich enthält. Nimmt man die entsprechenden Gegensätze hinzu, so ergeben sich die folgenden zehn Paare:

1. Begrenzendes und Unbegrenztes.
2. Ungrades und Grades.
3. Eins und Vieles (oder unbestimmte Zweiheit).
4. Rechtes und Linkes.
5. Männliches und Weibliches.
6. Ruhendes und Bewegtes.
7. Gradliniges (Ebenes) und Krummes.
8. Licht und Finsternis.
9. Gutes und Böses.
10. Quadrat und längliches Rechteck.

Dieses wüste Durcheinander von physischen, ethischen, anthropologischen, mathematischen, mechanischen und metaphysischen Begriffen wird man kaum eine Kategorientafel nennen wollen; dennoch ist es für Platon und Aristoteles wegweisend geworden für die Aufstellung der Kategorien. Platon hat nicht nur die Gegensätze des Einen und Vielen, Ruhenden und Bewegten, Guten und Bösen aus dieser Tabelle festgehalten, sondern auch den des Ungraden und Graden, der in seinem System gar keinen, und den des Unbegrenzten und Begrenzenden, der einen ganz andern durch Anaximandros, Demokritos und Anaxagoras beeinflussten Sinn hat. Aristoteles hätte schwerlich auf die Zehnzahl in seiner vollständigen Kategorientafel solchen Wert gelegt, wenn diese Zahl nicht durch die Pythagoreische Tabelle geheiligt worden wäre.

Diese Gegensätze sind übrigens für Pythagoras nicht das Letzte und Höchste; über ihnen steht die Harmonie, die sie verbindend überwindet. Den mathematischen Ausdruck dieser Voranstellung der Einheit vor die Gegensätze sucht Pythagoras in der Eins, aber nicht in derjenigen sekundären, die als Gegensatz des Vielen oder der unbestimmten Zweiheit selbst nur Gegensatzglied ist, sondern in der primären Eins, die noch nicht in den arithmogonischen Prozess eingetreten ist und deshalb über dem Gegensatze des Einen und Entzweiten, des Ungraden und Graden steht, ihn gebunden in sich enthält und aus der Heraussetzung in sich zurücknimmt. Diese Eins oder dieses Eine als Urprincip, das zunächst die Welt der reinen Zahlen, durch diese die »geometrischen Zahlen« oder einfachsten Raumgebilde und durch diese die übrige Welt vom Niederen zum Höheren fortschreitend aus sich entfaltet, tritt eben dadurch an die Stelle der Gottheit, deren Energie die Welt ist. Diese Bezeichnung des monistischen Urprincips nach seiner formalen Beschaffenheit als Eines ist von Pythagoras auf die Eleaten und Platon, und von letzterem auf den Neuplatonismus übergegangen. Durch die herrschende Stellung des Einen ist auch die pythagoreische Verachtung der Vielheit in Gestalt der demokratischen Masse bedingt.

Wenn die Zahl oder die mit der Zahlbestimmtheit gleichgesetzte Harmonie das Wesen von allem ist, so ist es kein Wunder, dass sie auch das Wesen der Seele oder des Lebensprincips ausmacht. Die Seele ist die Harmonie des Leibes, und

gleich der der Welt eine Zehnzahl; wegen dieser Analogie mit dem Universum ist sie befähigt, es zu erkennen, denn Erkenntnis reicht nur so weit, wie die mathematische Bestimmbarkeit, d. h. die dem Truge unzugängliche Zahl. Die volle Herrschaft des Masses über das Unbegrenzte (Sinnliche) in der Seele ist ihre Gesundheit; die gleichmal gleiche Zahl (Quadratzahl) in der Seele ist die (vergeltende) Gerechtigkeit. Aus den Orphischen Dionysos-Mysterien übernahm Pythagoras die Lehre von der Seelenwanderung und der Wiederholung der gleichen Weltläufe nach längeren Perioden. Die Weltseele ist die vom Centralfeuer aus die Welt durchdringende Harmonie; das Centralfeuer aber liegt unter der Erde zwischen Erde und Gegenerde im Mittelpunkt des Universums, der sich zu diesem wie das Eine zur Vielheit verhält. Der Anstoss zur Bewegung und Ordnung geht also hier grade entgegengesetzt wie bei Aristoteles vom Centrum und nicht von der Peripherie aus. Es ist übrigens zweifelhaft, ob diese Lehre von der Weltseele wirklich schon von den vorplatonischen Pythagoreern aufgestellt ist. Nach dem Pythagoreer Philolaos, einem Zeitgenossen des Sokrates, ist das Tetraeder die Grundform des Feuers, der Würfel die der Erde, das Oktaeder die der Luft, das Ikosaeder die des Wassers, das Dodekaeder die des allumfassenden Äthers. An diese Hypothese schloss sich in der Hauptsache Platon an.

Die eleatische Schule knüpft an das pythagoreische Princip des Einen an, aus dem sich alles entfaltet; Xenophanes betont den Begriff des Einen und seine theologische Bedeutung im monotheistischen Sinne, Parmenides den Begriff des Seienden und seine metaphysische Bedeutung im abstrakt monistischen Sinne. Melissos verteidigt diesen Standpunkt gegen die älteren Naturphilosophen, nicht ohne ihn selbst in den überwundenen Naturalismus herunterzuziehen; Zenon verteidigt ihn dialektisch gegen die fortgeschrittenen Standpunkte, die in Übereinstimmung mit dem gesunden Menschenverstande die Realität der Vielheit und des Werdens annehmen.

Xenophanes (etwa 576/2—484/80) verdankt seine bedeutende Stellung seiner kühnen Kritik des hellenischen Polytheismus, seiner anthropomorphischen und anthropopathischen Göttergestalten und seiner sittlich anstössigen oder doch nicht gotteswürdigen Mythen. Ihm gegenüber verkündet er, dass es nur Einen Gott

gebe, »Sterblichen nicht an Gestalt noch an Gedanken vergleichbar«, der »ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denken« »mühelos« alles mit seinem Denken beherrscht, der zeitlos ewig und frei von Unbestimmtheit wie von Vielheit und Veränderung. Von einer Unterscheidung dieses göttlichen Einen oder eines Gottes von der Welt ist natürlich noch keine Rede; im Hinblick auf das All nennt er dieses Eine und Ganze den Gott. Er lehrt also weder Theismus noch Pantheismus, sondern Theopantismus. Ebenso schillert das Eine noch vollständig zwischen metaphysischer und physischer Bedeutung (Gott und Weltkugel); auch bei seinen Nachfolgern treten beide Bedeutungen noch nicht scharf auseinander, wenn auch bei Parmenides die metaphysische, bei Melissos die physische überwiegt. Nach Xenophanes ist die Welt unvergänglich und ewig, weil sie mit dem unvergänglichen und ewigen Gott zusammenfällt; dass in der Welt Veränderungen (auch kosmogonischer Art) vorgehen, Gott aber unveränderlich sein soll, dieser Gegensatz wird noch nicht beachtet.

Parmenides, dessen Blütezeit in das Ende des sechsten Jahrhunderts fällt, stellt an die Spitze den Gegensatz des Seienden und Nichtseienden; ersteres ist Eines, unzeitlich ewig, unbeweglich, ungeworden und unzerstörbar, letzteres gewährt den falschen Schein der Vielheit, der Zeit, der Bewegung, des Werdens und Vergehens. Parmenides bestimmt also das Seiende durch die zwei Pythagoreischen Kategorien des Einen und des Ruhenden; in räumlicher Hinsicht fasst er es um der Vollkommenheit willen als in sich begrenzte Kugelgestalt auf, die lauter gleiche Abmessungen hat. Das Seiende allein ist und wird gedacht, das Nichtseiende ist schlechthin nicht und in keinem Sinne und kann ebensowenig gedacht werden. Ungeworden muss das Seiende sein, weil es weder aus sich selbst, noch aus dem Nichtseienden werden kann. Ferner ist das Seiende unteilbar (weder teilbar durch sich selbst, noch durch sein Gegenteil), sich selbst gleich, Einheit des Körperlichen und Geistigen, des Seins und Denkens. Das Nichtseiende ist das Unwirkliche und Undenkbare, in keiner Weise Seiende; der Schein der Vielheit kommt daraus, dass das Nichtseiende für ein irgendwie Seiendes gehalten wird und die Dinge als Zusammensetzungen aus Seiendem und Nichtseiendem erscheinen. Wie es zu einem solchen trügerischen Schein im Sein kommen kann, diesen Widerspruch vermag natürlich Par-

menides ebensowenig wie ein anderer abstrakter Monist zu erklären; alle Bemühungen, ihn doch zu erklären, setzen immer das zu Erklärende schon voraus, nämlich ein zweites in oder neben dem einen Seienden, und greifen auf das Bestrittene zurück, nämlich auf eine Vielheit in oder ausser dem Einen. Die Erklärungsversuche des Parmenides sind nicht metaphysischer, sondern physischer Art, setzen also die Natur in Gott voraus, deren Entstehen aus Gott sie erklären wollten. Unter diesem Gesichtspunkt wird nämlich der achte pythagoreische Gegensatz, Licht und Finsternis, aufgenommen und in ihm der Gegensatz von Seiendem und Nichtseiendem in der physikalischen Sphäre versinnlicht.

Daneben dienen zu dem gleichen Zweck die Gegensätze des Warmen und Kalten, Dünnen (Ätherischen, Feurigen) und Dichten oder Schweren (Erdigen), womit er dem Gegensatz des Geistigen und Stofflichen näher zu kommen sucht. Ausser diesem physischen Erklärungsversuche des Scheins kommt auch der anthropologische vor durch die trügerischen Vorspiegelungen der Sinne, während die Vernunft uns nur das eine unveränderliche Sein in allem zeigt.

Das Hauptinteresse des Parmenides wie aller Eleaten konzentriert sich auf die beiden Kategorien des Seienden und Einen, welche fast zu einer verschmelzen, und auf die näheren Bestimmungen der unwandelbaren Sichselbstgleichheit oder unbeweglichen Ruhe dieses Einen.

Fünfundzwanzig Jahre jünger als Parmenides beschäftigt sich Zenon vorzugsweise mit den indirekten Beweisen dieses abstrakten Monismus, die er, wie der in jedem Augenblick ruhende Pfeil zeigt, der Antinomistik des Diskreten und Kontinuierlichen entnimmt, ohne jedoch über diesen Begriffsgegensatz zur Klarheit zu gelangen. Seine Argumente gegen die Vielheit und das Werden sind höchst durchsichtige Sophismen, ebenso das letzte, gegen die Bewegung gerichtete, das der Relativität der Bewegung zweier Körper gegen einander entlehnt ist. Weniger leicht zu durchschauen ist die Sophistik in den beiden ersten Beweisen gegen die Bewegung; sie besteht darin, dass er eine bis ins Unendliche fortgesetzte Teilung des Weges und der zu seiner Zurücklegung erforderlichen Zeit vornimmt und uns zumutet, die Summe der unendlich vielen Zeitabschnitte für unendlich gross zu halten, bloss darum, weil ihrer unendlich viele sind. So kommt er zu

der Behauptung, dass eine unendlich lange Zeit dazu gehören würde, einen endlichen Weg zurück zu legen; er vergisst aber, dass die Summe unendlich vieler unendlich kleiner Zeitabschnitte ganz ebenso gut eine endliche Grösse ergiebt, wie die Summe unendlich vieler unendlich kleiner Wegstrecken einen endlichen Weg. Er verlässt sich darauf, dass wir nur bei dem Wege die endliche Grösse der unendlichen Summe vor Augen haben, die gleiche Endlichkeit der Zeitsumme aber nicht im Sinne haben oder doch nicht festhalten werden. Weil wir selbst zum Denken jedes Teilstücks des Weges eine endliche Zeit brauchen, würde für unser Denken freilich die Zurücklegung der endlichen Wegstrecke vermittelst unendlich vieler Teilstrecken eine unendliche Zeit erfordern; sobald wir vergessen, dass die reale Bewegung zur Zurücklegung unendlich kleiner Wegstrecken auch nur unendlich kleine Zeitteile braucht, schiebt sich die unendliche Summe der unendlich vielen endlichen Zeitteile beim Durchdenken für die endliche Summe der unendlich vielen, aber zuletzt auch unendlich klein werdenden Zeitteile bei der realen Bewegung unter und erzeugt den falschen Schein, als ob sie nicht zum Ziele gelangen könnte.

Aber in diesen Beweisen ist der eigentliche Sinn der Zenonschen Denkweise noch dadurch verschleiert, dass an Stelle des absolut Diskreten das durch unendliche Teilung gewonnene Pseudodiskrete, das verschwindend Kleine, aber in sich Kontinuierliche gesetzt ist. In voller Reinheit enthüllt sich diese Denkweise erst in dem dritten Argument gegen die Bewegung, wonach der fliegende Pfeil an jedem Punkte seiner Bahn ruht, also während der ganzen Bahn ruhe. Hier tritt die falsche Voraussetzung zu Tage, dass das Kontinuierliche aus Diskretem bestehe und deshalb sich auch im Denken aus Diskretem wieder aufbauen lassen müsse, dass aber das Kontinuierliche nicht existieren könne, wenn dem Denken sein Wiederaufbau aus dem Diskreten misslinge. Die stetige Bahn des Pfeiles lässt sich nicht aus diskreten, ausdehnungslosen Raumpunkten zusammensetzen, seine Flugzeit nicht aus diskreten, dauerlosen Zeitpunkten; daraus schliesst Zenon, dass die Bewegung unmöglich sei, anstatt sich vielmehr die Frage vorzulegen, ob nicht seine Versuche, das Stetige aus Diskretem zusammenzusetzen, eine falsch gestellte Aufgabe lösen wollen und auf einer Verkennung des Gegensatzes von Diskretem und Kontinuierlichem beruhen.

Melissos, der 442 als Nauarch der Samier die athenische Flotte schlug, gab die räumliche Begrenztheit des einen Seienden auf und setzte an ihre Stelle die Unbegrenztheit. Er kämpft gegen den leeren Raum und benützt dessen Unmöglichkeit zur Bekämpfung einer Verdünnung oder Verdichtung des seienden Stoffes. Auch die Unmöglichkeit der Bewegung folgt dann weiter aus dem Mangel an leerem Raum, wenn eine Verdichtung und Verdünnung des den ganzen Raum erfüllenden Stoffes ausgeschlossen ist. Endlich ergiebt sich daraus die Unmöglichkeit einer Teilung und Mischung des Stoffes. Bei dieser Bestreitung jeder physikalischen Veränderung bleibt dann nichts übrig, als den Schein der Veränderung für subjektiven Trug der Sinne zu erklären.

Herakleitos (etwa um 500) wirkt neben Parmenides, vielleicht noch vor diesem. Er erhebt dem Sein gegenüber das Werden und Anderssein zur Urkategorie in dem Sinne, dass damit ein beständiges Entstehen und Vergehen alles Seienden gemeint ist, bei dem nichts beharrt als der Wechsel, nichts bleibt als der Fluss des Geschehens, nichts unwandelbar ist als die ewige Wandelung, Veränderung und Bewegung aller Dinge. Er kennt kein anderes Sein als dasjenige der wandelbaren Sinnenwelt, in der die Eleaten gerade das Nichtseiende finden. Deshalb tritt auch die Vielheit, die die Eleaten nur aus dem falschen Schein des Nichtseienden und seiner Vermischung mit dem Sein abzuleiten vermochten, bei Heraklit wieder in die Rechte einer realen metaphysischen Kategorie ein, ebenso die Bewegung gegenüber der Ruhe, und die ruhende Einheit beschränkt sich auf das ewige Princip des Fliessens und Umwandelns, die treibende Kraft des Prozesses. Diese Triebkraft des Prozesses findet er in dem rastlos beweglichen, alles umschmelzenden, bald bildsamen, bald verzehrenden Feuer versinnlicht, das zugleich sich als Lebensprincip oder Seele erweist. Dieses ätherische Urfeuer ist natürlich nicht mit dem irdischen Feuer zu verwechseln, sondern das Princip der Wärme oder Feurigkeit; es ist eine andere Bestimmung für das Unbegrenzte des Anaximandros, als Anaximenes ihm gegeben hatte, soll aber doch mit der ätherischen Urluft des letzteren wesentlich identisch sein. Unter dem Gesichtspunkt des Werdens erhalten die Gegensätze, die stetig in einander übergehen, eine erhöhte Bedeutung; jedes Ding ist oder

existiert nur als augenblicklicher Kreuzungspunkt entgegengesetzter Strömungen des Naturlebens, und als immer nur Werdendes, nie Seiendes, ist es reale Einheit des Seins und Nichtseins. Das Gesetz des Gegensatzes und seiner Vereinigung wird hier zum herrschenden Weltgesetz, und die Realität des Werdenden besteht in dem Widerstreit (πόλεμος), in dem Gegeneinanderstreben und sich Stützen der Strebungen, in dem Zusammentreffen entgegengesetzter Spannungen. So ist es auch Ein Princip, das alles aus sich erzeugt, und alle die Vielheit geht wie bei Pythagoras beständig in das Eine als in seine Harmonie zurück. Das eine ist der Weg nach unten (Feuer, Wasser, Erde), das andere der Weg nach oben (Erde, Wasser, Feuer), und beide sind Eines. Da ist es kein Wunder, dass er ähnlich wie Anaximandros, Anaximenes und Pythagoras einen steten Wechsel zwischen dem Entstehen und Vergehen der Welt annahm, nur dass bei ihm sich das Entstehen als bildsame, das Vergehen als verzehrende Wirkung des Urfeuers darstellt und in den Welt-Intervallen alle Vielheit in der Einheit des Urfeuers aufgehoben ist. Heraklits Standpunkt ist Monismus trotz seiner Anerkennung der realen Vielheit, weil das Princip der unbegrenzten Wandelbarkeit eine über diese empirische Realität des Einzelnen hinausgreifende allgemeine Wahrheit und Wirklichkeit besitzt. Er ist ferner Indifferenz von metaphysischem und naturalistischem Monismus, denn das metaphysische Princip seiner Realdialektik stellt sich doch zugleich wieder einerseits naturalistisch als Urfeuer dar, d. h. als ein unbegrenztes stoffliches Fluidum feinster Art, andrerseits spiritualistisch als der alles wissende und lenkende göttliche Geist. Heraklits Standpunkt erscheint damit als eine philosophische Aufschliessung der priesterlichen Geheimnisse, welche in dem Kultus des Ra oder Hephästos gepflegt wurden, ebenso wie der des Thales als eine solche in Bezug auf den Neith-Kultus erschien. Nicht im Gegensatz zu den Eleaten, sondern unabhängig von ihnen, wahrscheinlich noch vor Parmenides hat Heraklit seine Lehre ausgebildet, so dass ihm nicht die Absicht zugeschrieben werden kann, die Principien des Seienden und Nichtseienden im Hegelschen Sinne zu Werdendem zu verknüpfen.

Empedokles (etwa 495—435) behauptet mit Parmenides die Ungewordenheit, Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit des Seienden, mit Heraklit die Realität der Vielheit und des Prozesses.

Er behauptet gegen Parmenides die qualitative Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit des Seienden, gegen Heraklit die Unmöglichkeit des Werdens im eigentlichen Sinne, die Unmöglichkeit der Einheit von Gegensätzen und der qualitativen Veränderung. Die Hauptkategorien des Empedokles sind demnach das Seiende und die Bewegung, welche zu dem weiteren Kategorienpaar der Verbindung und Trennung (der Stoffteile) führt. Verbindung und Trennung bedürfen aber wieder zu ihrer Erklärung zweier naturphilosophischer Principien, welche wir als Streben nach Vereinigung und Streben nach Trennung, oder als Anziehung und Abstossung bezeichnen würden, welche aber Empedokles im Anschluss an die Eleaten und Heraklit als Liebe und Hass (Harmonie und Streit) versinnbildlicht, teils weil es ihm an geeigneten Ausdrücken fehlt, teils weil er die im Stoff wirksamen Kräfte zugleich als etwas Geistiges festhalten will, das sogar auf den ethischen Gegensatz des Guten und Bösen hinweist. Durch die Verbindung und Trennung der Stoffteile wird einerseits die Mischung und Scheidung des Anaximandros, andrerseits die Verdichtung und Verdünnung des Thales und Anaximenes erklärt.

Das Seiende nun, dessen Teile der Verbindung und Trennung vermittelst Bewegung unterliegen, wird nicht mehr als einfacher Stoff bestimmt, sondern als Mischung von vier stofflichen Principien oder Wurzeln, für welche durch Aristoteles der Name Elemente eingeführt wurde. Das Wasser des Thales, die Luft des Anaximenes, das Feuer des Heraklit und die bei Parmenides den Gegensatz des Feuers bildende Erde werden nun aus einander bestreitenden Principien zu koordinierten. Diese Substantialisierung der drei Aggregatzustände und der Erwärmung bis zur Glut ist von da an bis zur Renaissance in unbestrittenem Ansehen geblieben. Sie bilden die Substrate des bei Heraklit substratlosen Prozesses, während die Triebfeder des Prozesses in den von ihnen unabhängigen geistartigen Potenzen liegt. In dieser Doppelheit von Stoffen und Kräften, materiellen Substraten und geistigen Bewegungspotenzen geht bei Empedokles die bisherige Identitätsphilosophie oder vielmehr Indifferenzphilosophie zu einem Dualismus auseinander, der, hier noch seiner Bedeutung unbewusst, erst bei Anaxagoras sich über seine Bedeutung klar wird.

Das ursprüngliche Eine Seiende oder das All, in dem alle vier stofflichen Printipien gemischt, also die Liebe allmächtig und

der Hass ohnmächtig ist, wird von Empedokles gewöhnlich als die Kugel bezeichnet, weil er ihm mit Thales eine kugelförmige Gestalt zuschreibt. Indem der Hass erwacht und eine Trennung des Verbundenen herbeiführt, beginnt die Weltentwickelung; sie mündet in einen Zustand völliger Zerstreuung oder Trennung der stofflichen Teilchen, in welchem der Hass allmächtig, die Liebe ohnmächtig ist, und ebensowenig wie im ersten Zustand Individuen bestehen. Die Herrschaft der Liebe erscheint aber als das Bessere gegenüber der Herrschaft des Hasses; deshalb schlägt der Prozess an diesem Ende um und führt zur Verbindung aller Teile, d. h. zum Ausgangspunkt zurück, um sich bis ins Unendliche zu wiederholen. Empedokles verbindet ohne sichtbares einigendes Band mit dieser dualistischen Metaphysik die Lehre des Xenophanes von einer einzigen Gottheit und die des Pythagoras von der Seelenwanderung. Die Hauptschwierigkeit der Empedokleischen Physik liegt darin, dass er den leeren Raum und jede Veränderlichkeit der Stoffteilchen in sich bestreitet und doch die Möglichkeit der Bewegung aufrecht erhalten will; hierdurch verwickelt er sich, wie schon Aristoteles bemerkt, in Widersprüche, die auf seinem Standpunkt nicht zu lösen sind. —

Sollen diese vermieden werden, so muss neben den (seienden) Stoffteilchen der (nichtseiende) leere Raum angenommen werden, um der Bewegung den Platz zu schaffen, der ihr bei Empedokles durch lauter unveränderliche Stoffteilchen versperrt ist; diesen Fortschritt vollzogen die Atomistiker Leukippos und Demokritos, indem sie die bei Empedokles noch zwischen mechanischen Kräften und geistigen Mächten schwankenden und ausserhalb des Stoffes stehenden Antriebe der Bewegung ganz in mechanische Bewegung auflösten und ganz in die Stoffteilchen hineinverlegten. Damit wird dann der Dualismus des Empedokles zum Monismus zurückgeführt, aber nun nicht mehr zur naiven Identitätsphilosophie oder vielmehr Indifferenzphilosophie, sondern zum einseitigen Materialismus. Den entgegengesetzten Weg wie Leukippos schlug Anaxagoras ein, indem er die Bewegungsursache aus blinden Impulsen oder Affekten zu vernünftiger zweckthätiger Geistigkeit erhob und damit den Dualismus verschärfte. Leukippos und Anaxagoras sind ebenso wie Parmenides und Heraklit Zeitgenossen und Gegensätze, aber sie stellen bereits einen Gegen-

satz auf weit höherer Stufe des philosophischen Bewusstseins dar. In beiden Gegensatzpaaren erscheint es gleichgültig, welches der beiden Glieder man vor dem anderen behandelt.

Leukippos (etwa 495—405) hat entweder nur mündlich gelehrt, oder seine Schriften sind in die Demokritos' aufgenommen, der dem Leukippschen Standpunkt erst die genauere physikalische Durchbildung verliehen zu haben scheint. Leukipp verwirft mit den Eleaten ein wirkliches Werden nicht nur im Sinne eines absoluten Entstehens und Vergehens und einer qualitativen Veränderung des Seienden (wie auch Empedokles that), sondern auch im Sinne eines Überganges des Einen in Vieles oder umgekehrt. Mit Parmenides betrachtet er das Volle, Raumerfüllende (Stoffliche) als das Seiende, sein Gegenteil, das Leere, als das Nichtseiende; aber mit Heraklit hebt er den Vorrang des eleatischen Seienden vor dem Nichtseienden auf und behauptet, dass das Ichts (*δέν*) um nichts mehr sei als das Nichts (*μηδέν*). Das Leere hatten schon die Pythagoreer mit dem Unbegrenzten identifiziert und die Körper aus gestalteten Stoffteilchen und leeren Zwichenräumen (Poren) zusammengesetzt gedacht; diese Lehre verschmilzt Leukipp mit derjenigen des Empedokles, und nennt die gestalteten Teile des stofflich Seienden Gestalten oder Ideen (*σχήματα* oder *ἰδέαι*), die er zugleich als nicht porös oder ganz voll und als unteilbar oder Atome bezeichnet. Die Natur ist nach Leukipp vernunftlos (*φύσις ἄλογος*), so dass von einer Zweckmässigkeit ihres Wirkens keine Rede sein kann. Hatte schon Empedokles durch die aus Liebe und Hass folgenden Bewegungen zunächst allerlei unzweckmässige und bestandunfähige Gestaltungen hervorgehen lassen, ehe die bleibenden Organismen folgten, so wandelt Leukipp diese blinden Impulse der Liebe und des Hasses zu einer ebenso blinden Notwendigkeit um, die als Verhängnis ausser und über den Atomen schwebt und darum auf deren inneres Wesen bezogen als etwas Zufälliges sich darstellt.

Demokritos, der um ein reichliches Menschenalter jünger als sein Lehrer angenommen wird, sucht nun die Naturerscheinungen aus den Atomen und dem leeren Raum zu erklären. Der leere Raum ist notwendig anzunehmen, weil das Volle nichts aufnehmen kann und der Mangel an leerem Raum die Bewegung unmöglich machen würde. Mit dem grösseren oder geringeren leeren Raum innerhalb der Körper wird dagegen die Verdünnung

und Verdichtung, die Imbibition (z. B. des Wassers in die Poren der Asche) und das Wachstum begreiflich. Der Atome sind unendlich viele, ungeworden, ursachlos und unvergänglich, sie unterscheiden sich durch Gestalt, Grösse und Schwere, und stehen zu einander in verschiedenen Verhältnissen der Ordnung (Reihenfolge) und Lage (relativen Axdrehung). Die Schwere der Atome ist proportional ihrer Grösse, und zugleich der Grund der den Atomen einwohnenden Bewegung. Beim parallelen senkrechten Fall der Atome ins Unendliche fallen (nach Annahme der Alten) die grösseren und schwereren schneller als die kleineren und leichteren, treffen also teilweise auf diese auf; durch schräges Aufprallen der schneller fallenden auf die langsamer fallenden entstehen Wirbel, die sich fortpflanzen. Die kleinsten und rundesten Atome sind die des Feuers; ihnen ähnlich sind die Seelenatome, die überall verbreitet alle Körper durchdringen und durch die Atmung immer neu aufgenommen werden. Qualitative Unterschiede der Atome sind ausgeschlossen; solche giebt es nur für uns. Ausströmungen der Dinge treten in die Sinne ein und treffen auf die Seelenatome, die vom Erkenntnisprincip nicht verschieden sind; die Erkenntnis soll also rein materialistisch erklärt werden. Zahllose Welten bestehen neben einander und neben der unsrigen; zahllose Lebewesen neben dem Menschen, die ihn an Grösse, Gestalt und Lebensfähigkeit übertreffen, aber doch gleich ihm rein materiell sind und deshalb auch unter Umständen wahrgenommen werden (Luftgeister, Dämonen, Götter des Volksglaubens). Die Glückseligkeit ist nicht äusserer, sondern innerer Art, heitere Gemütsruhe, Ataraxie, die durch Masshalten erlangt wird. Der Weise fühlt sich bereits als Weltbürger. In alle dem erkennt man die Grundzüge dessen, was später Epikur ausgeführt hat.

Die Atomistik ist zunächst Dualismus des seienden Stoffes und des nichtseienden leeren Raumes; innerhalb des Seienden aber ist sie ontologischer Pluralismus, und ihre vielen Atome haben genau dieselben Bestimmungen an sich, als ob sie die zerstreuten Bruchstücke des eleatischen Einen wären. Die Möglichkeit des realen Prozesses und der realen Vielheit ist so gerettet, aber der naturalistische Grundcharakter des eleatischen Einen und des Herakliteischen Prozesses ist auf Kosten der Geistigkeit und Vernünftigkeit einseitig herausgekehrt und zum Materialismus

herabgesunken. Dieser Materialismus unterscheidet willkürlich zwischen unbelebten Körperatomen und belebten Seelenatomen, durch deren Einwohnung erst mittelbar auch die Körper belebt werden; in Bezug auf die ersteren ist er reiner, in Bezug auf die letzteren hylozoistischer Materialismus. Gleichwohl sollen die Körper- und Seelenatome nicht qualitativ verschieden sein, sondern nur durch quantitative Bestimmungen (Grösse, Gestalt u. s. w.), und zwar sollen die Seelenatome kleiner und einfacher gestaltet sein als die ihnen gleichartigen Körperatome. Die Erklärung durch Bewegung stützt sich ausschliesslich auf die Bewegungsübertragung beim Stoss sich berührender Atome, wobei diese offenbar als elastisch vorausgesetzt werden müssen; bei teillosen, gleichmässig vollen Stoffatomen ist aber Elasticität undenkbar. Daran scheitert die gesamte kinetische Atomistik, die ohne Kräfte auskommen zu können glaubt. Dass die kinetische Atomistik der Alten durch ihre Annahme paralleler Fallrichtungen (trotz ihrer falschen Annahme verschiedener Fallgeschwindigkeiten im leeren Raume) unfähig sein musste, das Entstehen eines Prozesses zu erklären, konnte selbst den Augen der Zeitgenossen nicht verborgen bleiben. Aristoteles hatte daher mit seinem Zurückgreifen auf den Begriff der qualitativen Veränderung der Elemente dieser Atomistik gegenüber in der That das bessere Teil erwählt.

Anaxagoras (500—428) war bei Abfassung seiner Schrift über die Natur nicht nur mit der Lehre des Empedokles, sondern auch mit der Atomistik des Leukippos bekannt und stimmte mit beiden darin überein, dass die stofflichen Substrate ewig und qualitativ unveränderlich seien, also alles Entstehen und alle Veränderung nur auf Mischung und Trennung der Grundstoffe beruhe. Mit Leukippos gegen Empedokles nimmt er unendlich viele (und nicht bloss vier) verschiedene stoffliche Bestandteile an; mit Empedokles gegen Leukippos sucht er die Verschiedenheit der letzten Urstoffe in ihrer qualitativen Beschaffenheit (und nicht bloss in quantitativer) und hält an der unendlichen Teilbarkeit derselben fest. Mit Anaximandros und Empedokles nimmt er einen chaotischen Urzustand an, d. h. einen solchen, in dem alle Urstoffe aufs Innigste gemischt sind, und sucht den Weltprozess in der fortschreitenden Scheidung des Ungleichartigen und Einigung des Gleichartigen, wobei aber einerseits ebenso wie bei

Empedokles ein ungeschiedener Rest übrig bleibt, und andererseits die stoffliche Homogeneïtät in keinem Dinge eine vollständige wird. In jedem Einzeldinge finden sich vielmehr trotz des Überwiegens eines oder mehrerer bestimmter Urstoffe auch noch Spuren aller der unendlich vielen Urstoffe beigemischt. Man wird zugeben, dass diese gleichartigen elementaren Urstoffe des Anaxagoras (von ihm selbst *χρήματα*, *σπέρματα* oder *ἰδέαι*, d. h. Dinge, Samen oder Ideen, später von anderen Homöomerien genannt) den modernen chemischen Elementen näher stehen, als die vier Elemente des Empedokles.

In allen diesen Bestimmungen ist Anaxagoras noch ebenso wie in der näheren Durchführung seiner Kosmogonie reiner Physiker, der keine anderen als physikalische Erklärungen nach mechanischen Grundsätzen versucht, wenn er auch in seinen physikalischen Hypothesen von den Vorgängern in gewissen Punkten abweicht. Aber nicht hierin liegt sein Einfluss auf die weitere Entwickelung der Philosophie, sondern in der Aufstellung eines metaphysischen Princips neben den physischen, und sie wird dadurch nicht verringert, dass er selbst von diesem Princip noch keinen rechten Gebrauch zu machen weiss, sondern seine Anwendung thatsächlich auf den ersten Anstoss zur Einleitung des physischen Scheidungsprozesses einschränkt. Ein solches zweites Princip neben den Stoffen scheint ihm unentbehrlich, um den Stoffteilchen die Bewegung zu geben, die sie aus sich nicht gewinnen können. Dass er die bewegende Ursache als vernünftigen Geist (*νοῦς*) bestimmt, ist dadurch begründet, weil die Bewegung, die ein so schönes und zweckvolles Ganzes, wie die Welt, hervorbringt, als eine wohlgeordnete gedacht werden muss.

Im Gegensatz zu der Lebensführung nach blinden instinktiven Affekten der Sympathie und Antipathie war das Hellenentum in seinen vorgeschrittensten Stämmen im fünften Jahrhundert zu einer helleren Selbstbestimmung nach Massgabe vergeistigter Zwecke fortgeschritten, und dies musste auch auf die hellenische Weltanschauung einwirken, und den Versuch herbeiführen, der geistigen Zweckthätigkeit auch in der Kosmogonie eine Stelle anzuweisen, wozu die monotheistische Konzentration des Gottesbegriffs durch Xenophanes schon vorgearbeitet hatte. Anaxagoras verwirft sowohl Verhängnis wie Zufall, um den welt-

ordnenden Geist (für den ihm das entsprechende Wort »Vorsehung« noch fehlt) an ihre Stelle zu setzen. Von einer Persönlichkeit des Nus kann natürlich auf dieser primitiven Entwickelungsstufe des Begriffs noch keine Rede sein. Auch insofern hat der Nus mit Theismus nichts zu thun, als seine Leistung während des Weltprozesses nicht angebbar ist, oder wenigstens nicht zur Besprechung kommt; er ist vielmehr in deistischer Weise auf den Anstoss zur Scheidung beschränkt und dann dem Anschein nach in Ruhestand versetzt, da der einmalige Anstoss sich ausbreitend fortwirkt.

Allerdings tritt ein Teil des Nus auch in den Weltprozess mit ein, beseelt die Pflanzen und Tiere und wirkt in den Menschen als erkennendes Princip; aber grade so weit er in solcher Weise mit eintritt in die Welt, erscheint er als der feinste und dünnste Stoff unter den gröberen, als ungemischter Urstoff unter den übrigen, in den Dingen bloss gemischt vorkommenden Urstoffen, als erkennender Stoff neben den erkannten Stoffen. Kurz der Begriff des Nus schwankt selbst noch zwischen einem metaphysischen und einem physischen Princip; die Absicht geht offenbar dahin, ihn allen physischen Stoffen scharf entgegenzusetzen, aber in der Ausführung sinkt er unvermerkt doch wieder in die physische Sphäre herab, weil die Sprache nur physische Bezeichnungen zur Verfügung hat und die Erinnerung an die herkömmliche physische Auffassung des Geistes sich unwillkürlich immer wieder einschleicht. Damit gerät dann auch der Dualismus ins Schwanken; wiewohl er wesentlich verschärft ist gegen den noch ganz verschwommenen Dualismus des Empedokles, steht er doch noch nicht auf sicheren Füssen. Dazu würde zunächst die Durchführung der teleologischen Betrachtungsweise erforderlich sein, zu der hier noch gar kein Versuch gemacht ist, so dass bei Anaxagoras in der That der Nus als eine recht überflüssige und zwecklose Hypothese erscheint. —

Mit der demokratischen Gerichts- und Staatsverfassung gelangte die Kunst der Rede zu einem vorher ungeahnten Werte; denn sie wurde das Mittel, seine privaten Angelegenheiten im Prozesswege und die öffentlichen Angelegenheiten durch Überredung mit Vorteil zu leiten. Die Kunst des Plaidoyers, die Rabulistik, welche aus der schlechteren Sache die bessere zu machen weiss, die Eristik, welche den Gegner ad absurdum zu

führen versteht, die Rhetorik, die durch Wortgepränge zu blenden und zu überreden weiss, werden nun zu den mächtigsten Waffen des Eigennutzes und gelangen als solche zu einer speciellen Pflege. Sie zu lehren wird selbst ein gewinnbringendes Geschäft und die sich ihm widmen, heissen Weisheitslehrer oder Sophisten. Da die persönliche Respektabilität auch eine Bedingung des Erfolges im Leben ist, so empfehlen sie auch Sitte und Tugend. Der Zweckbegriff, den Anaxagoras zwar aufgestellt, aber noch nicht näher zu bestimmen vermocht hatte, erhält nun seine nächstliegende Bestimmung als subjektiver Individualzweck im Sinne der Nützlichkeit; die Herrschaft über die Sprache und den Gedanken wird nur als Mittel für den Nutzen erstrebt. Für die advokatorische Kunst kommt es nicht darauf an, was wahr und recht und gut und schön ist, sondern was und auf welche Weise man es den Menschen in diesem Lichte erscheinen lassen kann. Diese Kunst wird der am sichersten ausüben können, der von keinem Glauben an ein objektiv und allgemeingültig Wahres, Rechtes, Gutes und Schönes befangen ist; von dem traditionellen Glauben an ein solches frei macht aber die Aufklärung. Deshalb treiben die Sophisten Aufklärung mit allen ihren Vorzügen und Nachteilen; sie wenden sich skeptisch gegen alle einseitigen Standpunkte und festen Principien, zeigen sie in ihrer Relativität auf und suchen sie dialektisch aufzulösen.

Hiermit gewinnen sie eine unbeabsichtigte Bedeutung auch für den Fortgang der Metaphysik; sie bilden erstens das negative Moment zu dem bisherigen naturphilosophischen und metaphysischen Dogmatismus und seine kindliche Zuversicht, und nehmen zweitens das griechische Denken in eine formale Schulung, durch die es zur Lösung höherer Aufgaben erst befähigt wird. Die Fertigkeit, sich im Räsonnement auf alle Standpunkte zu stellen und eine Sache von den verschiedensten Seiten zu betrachten, die Gewandtheit im Aufsuchen der Widersprüche, die in einem Problem liegen, die scharfe Unterscheidung der synonymen Begriffe als Vorbereitung zur Definition, die Hinlenkung der Aufmerksamkeit auf den subjektiven Faktor in allen unseren Urteilen und Wertbestimmungen, der Hinweis auf die Relativität des für absolut gültig Gehaltenen — das alles sind grosse und bleibende Verdienste der Sophisten, ohne welche Sokrates und Platon nicht das geworden wären, als was

sie uns entgegentreten. Selbstverständlich stehen diesen Vorzügen auch die zugehörigen Nachteile gegenüber. Wenn die ältesten Sophisten noch persönlich achtungswerte und sittenstrenge Leute waren, so musste doch die einseitige Betonung der Subjektivität und Relativität der Meinungen rasch zur Auflösung aller objektiven Wahrheit und Verbindlichkeit führen und je länger je mehr in Frivolität, sittliche Zügellosigkeit und schamlose Gewinnsucht ausarten. Theoretisch konnte nur reiner Skepticismus oder Agnosticismus das Ende sein.

Leider wissen wir von den Sophisten sehr wenig; das Wenige genügt, um erkennen zu lassen, von einer wie kindlichen Sophistik sich die damaligen Gebildeten imponieren liessen, und wie nötig eine formale Schulung des Denkens bei einem noch so denkungeübten Volke war, um es zum erfolgreichen Betriebe der Metaphysik zu befähigen. Protagoras (etwa 480—410) vertrat vorzugsweise den Subjektivismus des Erkennens und lehrte, dass »aller Dinge Mass der Mensch« sei, in dem Sinne, dass für jeden nur das, was ihm grade augenblicklich so scheine, wahr, gut u. s. w. sei. Die Kehrseite des Satzes, d. h. dass die Dinge dem Menschen nicht inkommensurabel sein dürfen, wenn er ihr Mass sein soll, und dass wir deshalb jedenfalls auf Kommensurabilität der Dinge mit uns schliessen dürfen, hat er freilich noch nicht beachtet, so wenig wie die neuesten Subjektivisten. Protagoras zog nur die Konsequenz dessen, was seine Vorgänger (Heraklit, Zenon, Empedokles, Anaxagoras) über die Unzuverlässigkeit, Subjektivität und Relativität der sinnlichen Erkenntnis gelehrt hatten, und war so sehr naiver Sensualist, dass er die sinnliche Erkenntnis für die Erkenntnis überhaupt hielt. Auf die Untersuchung der logischen Denkthätigkeit und der begrifflichen Erkenntnis im Gegensatze zu den Meinungen der Menschen und ihrer sittlichen Erkenntnis liess er sich noch gar nicht ein, und dieser Punkt grade war es, in welchem er von Sokrates überwunden wurde. Auch dem Götterglauben gegenüber verhielt Protagoras sich skeptisch.

Schon sein Zeitgenosse Gorgias schreitet zu der Konsequenz eines principiellen Agnosticismus fort, der sich aber sonderbarer Weise als negativer Dogmatismus gebärdet. Anstatt nämlich sich mit der Behauptung zu begnügen: wenn etwas ist, so ist es un-

erkennbar, und seine etwaige Erkenntnis wäre unmitteilbar, stellt er ihr die Behauptung voran, dass thatsächlich nichts sei. Die Beweisführung ist das Muster einer noch in den Windeln liegenden Dialektik. Wenn Protagoras die blosse Subjektivität der Wahrheit betont hatte, so hebt Gorgias den Mangel an Objektivität alles für wahr Gehaltenen hervor. Die erstere Seite spitzt sich zu der Behauptung des Euthydemos zu, dass alles allem jederzeit und zugleich zukomme, die letztere Seite zu der Aufstellung des Xeniades, dass alle Meinungen der Menschen falsch seien. Hippias bekämpfte den Glauben an ein natürliches Recht, und lehrte, dass alle Gesetze ein Erzeugnis menschlichen Beliebens seien. Prodikos, der Lehrer des Sokrates, erwarb sich besondere Verdienste um die Synonymik und erklärte den Tod für wünschenswert, um den Übeln des Lebens zu entgehen. —

Die Dialektik, die bei den Sophisten nur zufälligen Zwecken eines bestimmten Menschen gedient hatte, verwendet Sokrates (470/69—399) im Interesse des begrifflich allgemeinen Menschen, hält also sowohl den anthropologischen als den teleologischen Charakter der Sophistik fest, erhebt ihn aber in die Sphäre des allgemein Menschlichen und dadurch Objektiven. Auch er ist reiner Eudämonist und stellt die theoretischen Interessen ganz in den Dienst der praktischen; aber er hat in erster Reihe nicht die individuelle Eudämonie des Einzelnen im Auge, sondern die sociale Eudämonie des Ganzen, d. h. zunächst seines athenischen Heimatsstaates. Auch er stellt das Denken und Handeln unabhängig von allen Überlieferungen kühn auf sich selbst, lehrt also eine völlige Gedanken- und Gewissensfreiheit; aber indem er die zufällige Einzelheit des Individuums, die den Sophisten alles ist, missachtet, indem er »den Menschen« an die Stelle dieses beliebigen oder jedes Menschen setzt, wird er positiv, wo jene negativ waren. Seine Autonomie des Gewissens tritt nicht in Konflikt mit den heimatlichen Sitten und Gesetzen, sondern indem sie sich auf Vernunft stützt, weiss sie sich als subjektive Vernunft mit der objektiven Vernunft jener im Einklang; indem er sich als Vertreter des begrifflich allgemeinen Menschen fühlt, übersieht er die möglichen Kollisionen, die bei anders gearteten Personen zwischen dem Eigenwohl und dem allgemeinen Menschenwohl eintreten können. Aus der naiven Gleichsetzung beider entspringt seine Überzeugung, dass niemand einem andern

Zweck nachstreben könne, als seinem eigenen Wohl, d. h. dem wahren Menschenwohl, d. h. dem Guten oder dem objektiven, für alle Menschen gültigen Zweck, dass alles böse Thun nur aus Unklarheit über dieses wahre Wohl entspringe, dass alle Besserung, Erziehung und Förderung in der Tugend nur von Aufklärung und verbesserter Einsicht zu erwarten sei, dass mithin die Tugend lehrbar, und alle Tugend nur Eine sei. Ohne die gesetzlichen Formen der demokratischen athenischen Staatsverfassung anzutasten, sucht er doch durch seinen persönlichen Einfluss auf die Jugend einen unter sich befreundeten Kreis von Geistesaristokraten heranzubilden, die als intellektuell, sittlich und technisch Überlegene die alten politischen Formen mit einem neuen Inhalt erfüllen sollen. Das wahre Wissen, nach dem er strebt, ist ihm zunächst nur Mittel zu diesen praktischen Zwecken.

Um nun zu dem wahren Wissen zu gelangen, welches von selbst zum Guten führt, ist der Weg das »Erkenne dich selbst« des delphischen Orakels; denn nur das Wissen vom Menschen hat für diesen Zweck Wert, die Naturphilosophie nicht. Die gemeine Meinung, bei deren subjektiver Gültigkeit und objektiver Wertlosigkeit die Sophisten stehen bleiben, ist ihm zwar der Ausgangspunkt, aber nicht das Ziel des Erkennens; vielmehr sucht er von ihr aus induktiv durch dialektische Prüfung aufzusteigen zu dem begrifflich allgemeinen Wissen, das in der Definition gipfelt. Hat man erst die vollständige Definition der Begriffe erreicht, so kann man aus ihr alle Wahrheit deduzieren; denn man kennt dann sowohl die allgemeineren Gattungsbegriffe, als auch die specifischen Differenzen, die für jeden Begriff massgebend sind. Die Begriffe trägt der Mensch unbewusst schon in sich; das Lernen ist nur Erinnerung, d. h. Innewerden des unbewussten Besitzes, das Lehren Entbinden des Lernenden von seiner Frucht, oder Schöpfen aus ihm vermittelst der ironischen (d. h. fragenden), skeptischen und eristischen Dialektik.

Die Teleologie waltet auch im Weltganzen, aber auch hier fasst Sokrates sie bloss als anthropologische Teleologie, insofern alles zum Vorteil der Menschen eingerichtet ist. Diese Welteinrichtung kann nur von der Weisheit und Güte der weltbildenden Vernunft herstammen, die er bald (mit seinem Volke) in den unsichtbaren Göttern personifiziert, bald (mit Xenophanes und Anaxagoras) als Bildner und Beherrscher des Ganzen über

die Volksgötter stellt, bald (mit Heraklit) als Weltseele in den Leib der Welt verlegt.

Sokrates bewegt sich in dem Widerspruch, dass er principiell die Tugend auf bewusste Einsicht und Erkenntnis des Guten stützt, praktisch für seine Person aber dieser Einsicht zu ermangeln behauptet, sie fragend bei anderen sucht und sich selbst mit der bewusstlosen Genialität eines naiven Takts oder Gefühls für das Rechte und Gute behilft (Daimonion). Seine Schule musste vor allem darauf ausgehen, diesem Widerspruch abzuhelfen, indem sie sich bemühte, das für die Tugend erforderliche Wissen klar und bestimmt zu formulieren; dabei knüpften die verschiedenen Richtungen der Schule an verschiedene Seiten der Lehre des Meisters an, jede überzeugt, das Wesentliche dieser Lehre getroffen und aus dem Übrigen herausgehoben zu haben.

Die megarische Schule, gestiftet von Eukleides, betonte in formalistischer Weise die Einheit der Tugend und des Guten und verschmolz die Sokratische Idee des Guten mit dem eleatischen Princip des Einen. Die elische Schule, von Phädon gegründet, scheint der megarischen verwandt gewesen zu sein, doch wissen wir nichts Näheres von ihr. Die kynische Schule des Antisthenes und die kyrenaische des Aristippos suchten die bei Sokrates fehlende Bestimmung zu ergänzen, worin das wahre Wohl des Menschen bestehe, und zwar fand die erstere sie in der bedürfnislosen Enthaltsamkeit vom Genuss, die letztere in der Herrschaft über den Genuss.

Eukleides und seine Nachfolger suchten die formalistische Leerheit ihres Princips durch Eristik gegen alle übrigen Standpunkte zu ergänzen und zu verhüllen und nahmen deshalb die Zenonische Dialektik wieder auf, die sie nach Art der Sophisten erweiterten und bereicherten. Antisthenes (geb. 444) dreht sich im Kreise, indem er die Tugend, die nach Sokrates das dem wahren Wohl oder höchsten Gut des Menschen gemässe Verhalten ist, zugleich zur Bestimmung des wahren Wohls oder höchsten Gutes benutzt; er fordert Rückkehr zur Einfachheit des Naturzustandes, Anerkennung des Einen Gottes im Gegensatz gegen die vielen Volksgötter, und Selbstgenügsamkeit des auf sich selbst gestellten und gegen die Gesellschaft isolierten Menschen trotz seines Kosmopolitismus. Auf seinen Schüler Diogones hat der Volkswitz alle gegen die Kyniker gerichteten Anekdoten abgelagert.

Aristippos (geb. um 435) lehrt die Gleichartigkeit aller Lust, die nur durch Stärke und Dauer verschieden sei, und die alleinige Realität der gegenwärtigen Lust. Theodoros der Atheist setzt an Stelle der augenblicklichen Lust die dauernde Freude als Ziel. Hegesias verzweifelte im Sinne des Pessimismus an der Möglichkeit eines positiven Lustüberschusses über die Übel des Lebens. Annikeris suchte das Gebiet der Lust durch Hereinziehung der sympathischen Lustgefühle, wie Freundschaft, Dankbarkeit, Pietät, Geselligkeitstrieb, Ehrliebe u. s. w. zu erweitern, ohne das Princip des Individualeudämonismus aufzugeben. Wenn die megarische Schule dem Platon vorarbeitet, so bilden die kynische und kyrenaische Schule die Keime des späteren Stoicismus und Epikurismus, und sind nur um dieses Zusammenhanges willen in der Geschichte der Metaphysik zur Erwähnung gelangt.

---

2. Der klassische Rationalismus.

Platon (427—347) ist der erste griechische Philosoph, von dem uns zusammenhängende Schriften erhalten sind; aber ihre Benutzung wird durch verschiedene erschwerende Umstände behindert. Zunächst besteht die grösste und anscheinend unversöhnliche Meinungsverschiedenheit über die Ächtheit und Reihenfolge der platonischen Schriften. Alsdann besitzen wir aus seinen letzten zwanzig Lebensjahren nur eine von ihm selbst nicht mehr herausgegebene Schrift von angezweifelter Ächtheit (die Gesetze), die wesentlich politischen Inhalts ist, auf die Metaphysik nur gelegentliche Streiflichter wirft und darum nicht ausreicht, um ein Bild seines abschliessenden philosophischen Standpunkts zu gewinnen. Ferner schreibt Platon zwar nicht mehr wie die meisten seiner Vorgänger in Versen, sondern in Prosa, aber doch in formeller Hinsicht noch eben so sehr mit künstlerischer wie mit wissenschaftlicher Absicht, und selbst inhaltlich sind seine Schriften durch ein gewisses Gleichgewicht von dichterischer Phantasie und wissenschaftlicher Denkweise charakterisiert. Weiterhin sind auch die echten Schriften nur

exoterische, popularisierende Darstellungen, die das Eingehen auf den innersten Kern seiner Lehre vermeiden, wie er ihn in seinen mündlichen Vorträgen zur Geltung brachte. Endlich ist ihm eine systematische Abrundung seines Gedankenkreises überhaupt noch nicht gelungen, vielleicht auch noch gar nicht von ihm beabsichtigt worden, sondern was er bietet, sind lückenhafte Bruchstücke eines Systems, denen die Einheit und Widerspruchslosigkeit fehlt, und die deshalb den mannigfachsten Deutungen und Umbildungsversuchen der Nachfolger unterlagen. Wir sind also in Betreff seiner esoterischen Ansichten über die letzten Principien bei Platon noch ganz ebenso auf Rekonstruktion aus seinen eigenen Andeutungen und aus den spärlichen und unzuverlässigen Berichten Dritter angewiesen, wie in Betreff des Unterschiedes zwischen seinem früheren und späteren Standpunkt.

Von der Herakliteischen Ansicht, dass alles Sinnliche in beständigem Flusse und kein Wissen davon möglich sei, war Platon durch seinen Lehrer, den Herakliteer Kratylos ebenso überzeugt worden, wie er mit der eleatischen Lehre vertraut war, dass das wahrhaft Seiende ein Beständiges und Beharrliches, dem Wechsel und der Veränderung Entrücktes sein müsse. Sein Lehrer Sokrates hatte ihn auf die Begriffsbestimmung als auf die alleinige Quelle der Wahrheit hingewiesen; Platon glaubte also, dass er die von Sokrates nur im ethischen Interesse verwertete begriffliche Erkenntnis bloss auf die Naturphilosophie und Metaphysik zu übertragen brauchte, um das wahrhaft Seiende zu finden. Dass das Seiende im Sinne der Eleaten in letzter Instanz ein einheitliches sein müsse, war ihm nicht zweifelhaft; die begriffliche Erkenntnis musste zu diesem seienden Einen führen, wenn in derselben Weise, wie von den Einzeldingen zu den Artbegriffen, so von diesen zu den Gattungsbegriffen, und immer weiter aufwärts bis zu dem höchsten allumfassenden Gattungsbegriff emporgestiegen wurde. Wie er die Artbegriffe mit dem Begriff des Besseren oder der relativen Zwecke gleichsetzte, so den höchsten Gattungsbegriff des seienden Einen mit dem Begriff des schlechthin Guten oder des absoluten Zwecks, so dass damit nach dem Vorgang des Eukleides die Synthese des parmenideischen und sokratischen Standpunkts vollzogen war. Da das seiende Eine oder der absolute alles bestimmende Zweck oder das Gute wiederum mit dem vernünftigen zweckrealisierenden Weltgeist

gleichgesetzt wird, so verschmilzt auch das höchste Princip des Anaxagoras mit dem des Sokrates, und da dieser vernünftige, zweckthätige und absolut gute Weltgeist wieder gleich Gott ist, so verschmelzen beide mit dem monotheistischen Gottesbegriffe des Xenophanes.

Auf der anderen Seite vollzog Platon die Synthese der Sokratischen Begriffslehre mit der Pythagoreischen Zahlenlehre durch Anschluss der den Sokratischen Begriffen zu Grunde liegenden metaphysischen Objekte an die pythagoreischen Idealzahlen. In seiner ersten Periode tritt dies noch nicht so deutlich hervor wie in seiner letzten, weil er anfangs jedem Begriff ohne Ausnahme ein entsprechendes metaphysisches Objekt zuschrieb, auch den negativen, den Verhältnisbegriffen und Artefakten, später aber nur den natürlichen Begriffen positiver Art und diese in pythagoreischer Art aus den symbolischen Idealzahlen ableiten zu können glaubte.

Von den Atomistikern entlehnt Platon die Ansicht, dass die sinnliche Welt aus Seiendem und Nichtseiendem zusammengesetzt oder gemischt ist; auch dass das Nichtseiende zunächst als der Raum anzusehen sei, übernimmt Platon von dieser Seite her, wenn er auch nicht bei dem leeren Raum stehen bleibt, sondern durch Zerfällen des Raumes in ebene Figuren und Konstituierung von mathematischen Körpern (Dreiecke und Zusammensetzungen aus Dreiecken) aus diesen zugleich die Elemente der Körperlichkeit gewinnen zu können glaubt.*) Man wird deshalb annehmen müssen, dass Platon entweder (wie Descartes) das Wesen der stofflichen Körperlichkeit lediglich in der mathematischen Ausdehnung suchte, oder aber, dass er den nichtseienden Raum nicht als schlechthin leeren, sondern als unbestimmt erfüllten (nach Art des Anaximandros und des mythischen Chaos) auffasste. Wo er rein begrifflich zu Werke geht, scheint die erstere, wo er, wie im Timäus, der mythologischen Phatasie mehr Spielraum lässt, die letztere Ansicht vorzuwiegen. Beide

---

*) Platon eignet sich speciell die Lehre des Pythagoreers Philolaus an, nach welcher die Grundgestalt des Feuers das Tetraeder, der Luft das Oktaeder, des Wassers das Ikosaeder, der Erde der Würfel, des Äthers das Dodekaeder sei; nur in Bezug auf den Äther scheint er geschwankt zu haben; denn das Dodekaeder als diejenige Gestalt, um welche sich am leichtesten eine Kugel beschreiben lasse, legt er auch dem ganzen Weltgebäude zu Grunde.

Ansichten erscheinen Platon offenbar nicht als etwas einander Ausschliessendes, sondern nur als verschiedene Auffassungen derselben Sache unter verschiedenen Gesichtspunkten. In beiden Fällen gewinnt der Raum als Nichtseiendes eine ganz andere Bedeutung als bei den Atomistikern. Dieselbe drückt sich darin aus, dass dasjenige, was bei den Atomistikern dem nichtseienden Raum als Seiendes gegenübergestellt wird, die stofflichen Atome, bei Platon nach ihrer stofflichen Seite betrachtet selbst noch dem Nichtseienden angehören, und nur nach der Seite ihrer begrifflich bestimmten Gestalt eine Beimischung des Seienden zeigen. Der leere Raum der Atomistiker wird von Platon mit dem Anaximandrischen Begriff des Unbegrenzten verschmolzen, das als ein seiner Grösse nach Unbestimmtes und Veränderliches von ihm auch das Grosse und Kleine genannt wird, wobei zugleich an die zwiefache Unendlichkeit des unendlich Grossen und unendlich Kleinen zu denken ist. Dem Unbegrenzten als dem Nichtseienden steht dann naturgemäss das Grenze gebende, nach Mass und Zahl Normierende als das Seiende, begrifflich bestimmte, vernünftig ordnende und zweckvoll bestimmende Princip gegenüber; diesen Gegensatz hatte Platon schon bei Pythagoras vorgefunden, wenn er auch bei diesem aus ganz anderartigen Erwägungen hervorgegangen war.

Platons ganze Lehre ist ein Dualismus dieser beiden Urprincipien, die unter den verschiedensten Benennungen wiederkehren und in die mannigfachsten Verkleidungen eingehen. Sie ist ein unvermittelter Dualismus, weil keines der Principien im Stande ist, das andere aus sich zu erzeugen und kein Versuch gemacht wird, die Kooperationsfähigkeit so heterogener Elemente zu erklären oder dem Verständnis näher zu rücken. Die ursprüngliche Absicht geht allerdings dahin, dem Seienden allein die Wirklichkeit zuzuschreiben und dem Gemischten nur so weit Wirklichkeit einzuräumen, als das wahrhaft Seiende in ihm vertreten ist; aber in der Ausführung gestaltet sich die Sache wesentlich anders, weil das Nichtseiende in der Mischung seine Eigenart geltend macht, nicht nur als Widerstand und Hindernis, sondern auch als Bedingung der Zweckverwirklichung wirkt, der teleologischen Kausalität eine blinde mechanische Kausalität und der Vernunft eine alogische Notwendigkeit entgegengestellt. Das Nichtseiende ist ausserdem

ein Princip, das weder durch Wahrnehmung noch durch begriffliches Denken erkennbar sein soll, dessen Aufstellung deshalb aus dem System heraus erkenntnis-theoretisch nicht zu rechtfertigen ist. Als Gegensatz des Guten in jeder Hinsicht ist es zugleich das Böse oder doch die Quelle des Bösen und wird so zum Verderber der gut angelegten Welt. Als das mit dem seienden Guten gleichewige Princip des Bösen zerstört es sowohl die Absolutheit des Seins als auch die Allmacht des Willens in dem mit dem Guten gleichgesetzten höchsten Gott, und setzt diesen zu einem blossen Weltbildner (Demiurgos) herab.

Die metaphysischen Objekte der Begriffe müssen ein wahrhafteres Sein haben als diejenigen der sinnlichen Wahrnehmung, wenn die Begriffserkenntnis wahrere Erkenntnis bieten soll als die sinnliche Wahrnehmung. Daraus folgert nun Platon, dass die Urbilder der sinnlichen Dinge eine von diesen unabhängige Existenz ausserhalb der Sinnenwelt (an einem überhimmlischen Ort), genauer ausserhalb des Raumes, d. h. ein unräumliches transcendentes Dasein haben müssen. Und zwar muss jeder Artbegriff trotz der Vielheit der ihm nachgebildeten Exemplare nur einmal an und für sich existieren, ebenso wie jeder höhere Gattungsbegriff an sich ein einziger ist, obwohl er als Einer an und in vielen Artbegriffen existiert und diesen einwohnt. Wie jeder Artbegriff in Gemeinschaft steht mit seinem Gattungsbegriff und an ihm teil hat, so auch die vielen Exemplare einer Art mit dem ihnen einwohnenden Artbegriff. Einheit und Vielheit kommen also beide dem wahrhaft Seienden zu, das nur als Einheit im Vielen zu denken ist; als abstrakt Eines könnte es nichts erklären, weil von einer Teilnahme der Dinge an ihm gar nicht die Rede sein könnte, und als abstrakt Vieles ermangelte es der einheitlichen Verknüpfung. Damit überwindet Platon die Starrheit des Eleatischen abstrakt Einen, und begreift das Seiende als ein organisch-einheitliches Begriffssystem mit einheitlicher Spitze, von der aus die begriffliche Gliederung vernünftig zweckvoll bestimmt ist.

Ebenso überwindet er die unbewegte Starrheit des eleatischen Seins, indem er das System der Begriffe als ein organisch lebendiges und die Gemeinschaft oder das Teilhaben der Begriffe aneinander durch ihre identischen Bestandteile

als eine dialektische Gedankenbewegung auffasst. Allerdings bleibt es unklar, wie diese lebendige Bewegtheit, die auch die negative Exklusivität des begrifflich Unvereinbaren gegen einander umspannt, mit der unveränderlichen Sichselbstgleichheit und substantiellen Wesenhaftigkeit der Begriffsinhalte vereinigt werden soll. Denn die dialektische Gedankenbewegung ist nur ein Ein- und Austreten der Begriffe ins Bewusstsein des Denkers und aus demselben, also nur eine Veränderung des jeweiligen Bewusstseinsinhalts bei Unveränderlichkeit der Begriffe; von einem solchen Bewusstsein aber, in Bezug auf welches die Begriffe sich bewegen könnten, ist bei Platon keine Rede. Die Begriffe selbst müssen unveränderlich sich selbst gleich bleiben, weil darin grade der Unterschied des wahrhaft Seienden vom wandelbaren Fluss der Dinge besteht.

Die metaphysischen Objekte der Begriffe müssen, um Urbilder oder Musterbilder der natürlichen Individuen sein zu können, als Formen oder Gestalten gedacht werden, was freilich mit ihrer Unräumlichkeit kaum zu vereinigen ist. Form oder Gestalt im Sinne des Speciestypus (εἶδος) ist daher auch die gewöhnliche Bezeichnung, mit der Platon sie benennt und auch Aristoteles hat diese Bezeichnung für seine Umdeutung dieses Begriffes beibehalten. »Gesicht« (im objektiven Sinne des Wortes) oder Idee ist ein bei Platon selten vorkommender Ausdruck, den schon die Atomistiker zur Bezeichnung der Atome nach ihrer schematischen Gestalt, und Anaxagoras zur Bezeichnung der in sich qualitativ gleichartigen Elementarstoffe gebraucht hatten; aber gerade dieser Ausdruck »Idee« ist später von den Platonikern bevorzugt worden, um im Gegensatz zu der Aristotelischen Umbildung des Formbegriffs die Platonische Lehre zu charakterisieren. Der Vorgang ist gerade der entgegengesetzte wie bei dem Nichtseienden oder Unbegrenzten, für das erst Aristoteles den Namen Stoff (ὕλη) einführte; da in diesem Punkte eine gegnerische Stellungnahme des Aristoteles gegen die Lehre Platons nicht vorlag, so bürgerte sich auch bei den Platonikern der von Aristoteles geprägte Ausdruck für den Platonischen Begriff je länger desto mehr ein.

Als normgebende, formierende Zwecke sind die Ideen teleologisch wirksame aktive Mächte im Naturprozess, während das Unbegrenzte ihnen zunächst bloss als das Passive, Aufnahme-

fähige gegenübersteht. Die wahre Kausalität ist im Sinne des Platon allein die Teleologie, während er der mechanischen Kausalität nur eine mitwirkende Rolle als Bedingung zuschreibt, und in ihrer blinden Notwendigkeit schlechterdings noch nichts Vernünftiges zu erkennen vermag. Aber unter der Hand verschiebt sich dieses Verhältnis doch so, dass sowohl der alogische Widerstand als auch die positive Kooperation die blinde Notwendigkeit des Nichtseienden zu einer aktiv wirksamen Kausalität von realer Dynamik erhöhen, während die teleologische Kausalität sich zu einer bloss ideellen Leitung des realen dynamischen Naturprozesses verflüchtigt. Man kann deshalb die Ideen im Sinne Platons wohl normgebende ideelle Mächte aber nicht reale Kräfte nennen; dieses Verhältnis wird nur dadurch für unsere Auffassung verschoben, dass Platon in den Ideen die eigentlichen Ursachen sieht, weil er die wahre Kausalität in der ideellen Teleologie findet, dass wir aber bei den wahren Ursachen unwillkürlich an real wirksame Kräfte denken. Erst der Neuplatonismus erhebt die Ideen aus der Sphäre der reinen Idealität in diejenige dynamischer Realität, indem er ihnen den Realisationswillen als Zubehör beigesellt.

Ihrem ganzen Ursprung nach sind die Platonischen Ideen nichts als hypostasierte und zu einer transcendenten unräumlichen Existenz aus der Welt hinausprojizierte Begriffe, speciell Artbegriffe. Die eigentümliche Mischung von Phantasie und Abstraktion bei Platon bringt es mit sich, dass die hypostasierten Begriffe ihm als Gestalten oder anschauliche Typen vorschweben, die als Ideen oder »Gesichter« speciell für den Gesichtssinn veranschaulicht sind. Die phantasiemässige Seite der Platonischen Ideenlehre hat ihr die hohe Bedeutung für die Ästhetik verschafft, ohne welche sie schwerlich ihre metaphysische Bedeutung durch soviel Wechselfälle der Geschichte behauptet hätte; aber die gattungsmässige Beschaffenheit dieser Typen, die jeder Individualität ermangeln, drückt aller auf Platonische Ideen gestützten Ästhetik den Stempel des abstrakten Idealismus auf, an welchem sie bis heute gekrankt hat. In noch höherem Grade wird die Platonische Ideenlehre durch ihren Ursprung aus der begriffsmässigen Abstraktion zu einem abstrakten Idealismus gemacht, und Plotin hat sich vergebens, weil nicht radikal genug, bemüht, diese Abstraktheit zu überwinden.

Alle Kämpfer gegen den Platonischen Idealismus im Lauf der Geschichte schöpfen ihre Kraft aus dieser gattungsmässigen und begrifflichen Abstraktheit der Ideen, welche sie einerseits unfähig macht, der konkreten Wirklichkeit und Schönheit gerecht zu werden und als Erklärungsprincip zu dienen, und welche andererseits die transcendente Hypostasierung der Ideen als eine ungerechtfertigte und willkürliche Hinausprojizierung eines bloss Subjektiven erscheinen lässt. Denn dass die sinnliche Anschauung der ästhetischen Form und der abstrakte Begriff der Art beide nur subjektiv sind, liegt doch der kritischen Selbstbesinnung gar zu nahe; wenn sie aber bloss subjektiv sind, so muss es auch falsch sein, sie ausserhalb der bewussten Subjektivität noch einmal als selbständige Wesenheiten zu setzen. Ob nicht eine ganz andere, in der Subjektivität des Bewusstseins gar nicht vorkommende, schlechthin konkrete und individuelle Art von Idee möglich und als Erklärungsprincip brauchbar sei, an welche die ästhetische Anschauung und der Begriff nur subjektive Annäherungen von verschiedenen Seiten her versuchen, das lag ausser dem Gedankenbereich des bisherigen Philosophierens; dieses hat vielmehr immer nur zwischen einem mehr oder minder abstrakten Idealismus und einem antiidealistischen Sensualismus geschwankt, und hat entweder die unberechtigte Platonische Hypostasierung des bloss Subjektiven sich gefallen lassen, oder aber mit dieser unberechtigten Hypostasierung auch den wertvollen Kern, die verhüllte Ahnung der Wahrheit verworfen. So kann man sagen, dass niemand dem wahren, d. h. konkreten Idealismus mehr geschadet hat, als der Vater des Idealismus selbst, indem er den Idealismus durch seine abstrakte und generelle Fassung von Anfang an in eine falsche Stellung rückte.

Das zweite Princip neben dem Seienden ist das Nichtseiende. Ganz unberührt von ihm ist nur das Eine, oder das Gute oder der absolute Zweck als die alles zusammenfassende Spitze des Ideensystems oder der intelligiblen Welt; nur diese ist schlechthin positiv und jedes Zusatzes von Negation oder Privation (*στέρησις*) bar. Aber schon dem in eine Vielheit von relativen Zwecken auseinandergelegten absoluten Zweck haftet eine relative Negation an, denn die durch Entfaltung des schlechthin Einen (*ἕν*) zur Vielheit entstandenen relativen Einheiten oder

Henaden verhalten sich teilweise ausschliessend gegen einander, insofern die eine nicht ist, was die andere ist, sondern etwas Anderes. Jede hat die volle und ganze Identität nur mit sich, in Bezug auf alle übrigen hat sie nur teilweise Identität, teilweise Verschiedenheit oder Anderssein. Schon als Vielheit bilden sie zusammen einen Gegensatz gegen das Eine, der auf den Gegensatz des Andersseins und Dasselbeseins oder des Unbegrenzten und Begrenzten oder der unbestimmten Zweiheit und der Einheit oder der Bewegung (Entfaltung des Einen zur Vielheit) und Ruhe (Verharren des Einen bei sich selbst) zurückführt. Aber dieses relative Nichtsein haftet doch nur der einzelnen Idee als solchen, oder der Gesamtheit der abgeleiteten Ideen im Verhältnis zum Einen und Guten an; aber sie haftet nicht dem Ideenreich in seiner Totalität, nicht der intelligiblen Welt unter Einschluss der höchsten Idee an, denn so verstanden umspannt die intelligible Welt alles Sein und alle Wirklichkeit.

Das Nichtseiende als Gegensatz gegen das Sein der intelligiblen Welt muss also eine noch ganz andere Bedeutung haben als das relative Nichtsein, das den Ideen im Verhältnis zu einander zukommt. Wie aber jenes Nichtseiende sich von diesem unterscheidet, oder wie der Begriff des Nichtseienden sich in zwei Unterarten gliedert, das hat Platon nicht näher angegeben; es lassen sich darüber wohl mehr oder minder plausible Vermutungen aufstellen (wie es z. B. von Ueberweg geschehen ist), aber sie lassen sich weder urkundlich erweisen, noch kann man vermittelst ihrer die Schwierigkeiten und inneren Widersprüche des Platonischen Gedankenbaus lösen. In der Platonischen Schule laufen in dieser Hinsicht recht verschiedene Ansichten um, die nur das Eine erkennen lassen, dass Platon selbst in seinen Schulvorträgen diesen Punkt nicht klargestellt hat, also wahrscheinlich über ihn mit sich selbst nicht ins Reine gekommen ist.

Aristoteles giebt als Unterschied zwischen Platons Begriff des Stoffes und dem seinigen an, dass jener den Stoff schlechthin und an sich selbst zum Nichtseienden mache und in der Beraubung das Wesen desselben sehe, während ihm selbst das Nichtsein und die Beraubung nur als accidentielle Eigenschaften des Stoffes gelten. Das Nichtseiende ist das Unerkennbare, das

Unerkennbare aber ist das Unvernünftige (ἄλογον), der irrationelle Rest, der an den Dingen übrig bleibt, nachdem die Vernunft alles von ihnen abgezogen hat, was Abbild der Idee, der Vernunft zugänglich und erkennbar, also vernünftig ist. Wie die Idee das vernünftige oder logische Princip ist, so ist das Nichtseiende, das der Idee gegenübersteht, das unlogische Princip, und zwar ein absolut unlogisches, nicht etwa bloss ein relativ unlogisches, das auch innerhalb des Logischen noch Platz findet. Soweit ist Platon auf ganz richtigem Wege, dass die Welt weder rein logisch noch rein unlogisch ist. Aber es fehlt ihm zweierlei, um diese Einsicht zur Welterklärung zu verwerten. Erstens verkennt er, dass das Unlogische zu seiner negativen Bestimmung auch eine positive braucht, dass dem Logischen als solchen die Kraft zur Verwirklichung fehlt, und dass das Realisationsvermögen nur in der Kraft oder dem Willen des Unlogischen gesucht werden kann. Zweitens fehlt ihm die Einsicht, dass das Logische und Unlogische gar nicht mit einander in Verknüpfung, Beziehung und Kooperation treten könnten, wenn sie schlechthin getrennte Principien wären, und nicht vielmehr bloss koordinierte Momente eines einheitlichen Wesens darstellten, in welchem sie zur unaufhebbaren Einheit verknüpft sein müssen. Der erste Mangel drückt sich darin aus, dass das Nichtseiende eine völlig passive Rolle spielen soll, ohne doch in dieser nichts erklärenden Passivität festgehalten werden zu können; der zweite Mangel in dem unheilbaren Dualismus, der die Einheit der Welt zersprengt. Über beide Mängel ist die gesamte griechische Philosophie nicht völlig hinausgekommen.

Durch die falsche und für Platon selbst unhaltbare Passivität, zu der das Unlogische verurteilt wird, erfolgt eine völlige Verkehrung des wahren Verhältnisses zwischen Logischem und Unlogischem. Wenn das Unlogische als Realisationsprincip, als blinde Kraft, als vernunftloser Wille gedacht wird, so ist es das aktive Princip, durch das erst die an sich ruhende und bewegungslose Idee in Bewegung, d. h. Entfaltung gesetzt wird, so ist es das männliche Princip, von dem das logische Princip, als Weibliches befruchtet und zum Gebären des Vielen genötigt wird. Bei Platon hingegen erscheint das als passiv angenommene Unlogische zugleich als das aufnehmende, empfangende, weibliche Princip, während das Logische oder die Idee die Rolle des

aktiven Bewegers und des männlichen Princips übernimmt. Diese Gleichsetzung des Unbegrenzten mit dem Weiblichen und der Grenze mit dem Männlichen hatte übrigens Platon schon bei den Pythagoreern vorgefunden.

Richtig dagegen fasst Platon das Verhältnis des Unlogischen und Logischen auf, wenn er in dem ersteren die letzte Quelle des Bösen und des Übels sieht, wie in dem letzteren diejenige des Guten. Falsch ist nur, dass er den absoluten Zweck ohne Weiteres mit dem absoluten Guten im ethischen Sinne des Worts identifiziert, statt das sittliche Gute bloss als einen phänomenalen Ausfluss der teleologischen Bestimmtheit der Welt aufzufassen, wie er das bei dem Bösen in Bezug auf das Unlogische ganz wohl einsieht. Diese von Platon verschuldete Vermengung der ethischen Kategorie des Guten mit der ontologischen Kategorie des Einen Seienden und der metaphysischen Kategorie des Logischen oder der absoluten Idee zieht sich nicht nur durch die ganze griechische, sondern auch durch einen grossen Teil der christlichen Philosophie hindurch.

Das Nichtseiende oder Unbegrenzte soll erklären, warum in der Sinnenwelt nicht alles so vollkommen ist, wie man es von einer durch die Idee bestimmten Welt, die Abbild der intelligiblen Welt ist, erwarten sollte. Soweit die Sinnenwelt seiend ist, hat sie ihr Sein oder ihre Wirklichkeit durch Immanenz (*παρουσία*) der Ideen in ihr, oder durch Teilnahme an denselben; unvollkommen müsste sie also nur insoweit sein, als sie nichtseiend oder der Idee entgegengesetzt ist. Die Vervielfältigung der Idee in viele Exemplare könnte noch nicht als Unvollkommenheit gelten, wenn nur jedes Abbild dem Urbild ganz entspräche. Dass es dies nicht thut, daran soll das Nichtseiende schuld sein, welches das Abbild der Idee aufnimmt; aber wenn es schlechthin passiv wäre, so bliebe die Entstellung des Abbildes unbegreiflich. In seiner späteren Periode hat Platon die Unzulänglichkeit der Zurückführung des Übels und des Bösen auf das Nichtseiende ausdrücklich anerkannt und als Ursache desselben eine böse Weltseele neben der guten angenommen, weil jede Bewegung, die unrichtige und verkehrte ebensowohl wie die richtige und ideegemässe, nur von einer Seele ausgehen könne. Man kann die Folgerichtigkeit dieser Änderung zugeben, ohne zu verkennen, dass die Hypothese

einer bösen Weltseele als eine Monstrosität in der Platonischen Gedankenwelt dasteht.

Die Sinnenwelt ist ein Mischungsprodukt aus Seiendem und Nichtseiendem, oder Idee und Unlogischem, wie die Wahrnehmung des Sinnenscheins ein Mittelding von Vernunfterkenntnis des wahrhaft Seienden und Unerkennbarkeit des Nichtseienden ist. Ein Mischungsprodukt aber aus wahrhaft Seiendem und gemischt Seiendem, oder aus unteilbarer und teilbarer Wesenheit ist die Weltseele, wie die mathematische Erkenntnis ein Mittelding von Vernunfterkenntnis der Ideen und Wahrnehmung des Sinnenscheins ist. Eine Seele des Weltalls muss nach Platon deshalb angenommen werden, weil erstens allem Bewegten ein sich selbst Bewegendes vorangehen muss und die Kraft der Selbstbewegung nur der Seele zukommt, und weil zweitens die Vernunft dem Körperlichen nicht anders als durch eine Seele einwohnen kann. Sie steht der Idee am nächsten, fällt aber nicht mit ihr zusammen; die Idee ist der Welt transcendent, für sich seiend, die Seele dagegen der Welt immanent, in den Weltraum ausgebreitet, zum Körperlichen in Beziehung stehend. Sie ist als beharrliche Ursache der Bewegung in den Wechsel der sinnlichen Dinge verflochten, ohne selber ihm unterworfen zu sein. Arithmetisch drückt die Weltseele die Grundzahlen des astronomischen Systems der Griechen aus, die mit den Saitenlängenverhältnissen ihrer Tonleiter von $4^2/_3$ Oktaven zusammenfallen; stereometrisch drückt sie die Ordnung des griechischen Himmelsgebäudes aus, der sich gleich bleibenden Fixsternkreise und der veränderlichen Planetenbahnen, so dass erstere das Dasselbige, letztere das Andere in der Weltseele repräsentieren. In der Platonischen Schule betonte der eine Teil die arithmetische Seite, indem er die Weltseele als eine sich selbst bewegende Zahl definierte, der andere Teil bestimmte sie als räumliche Grösse, Ordnung oder Gestaltung; alle aber sehen sie als etwas Mathematisches an, dessen Thätigkeit sowohl bewegender als erkennender Art sei. Die Weltseele wird nicht als etwas Ewiges, sondern als etwas vom Demiurg aus zweierlei Substanz Gebildetes und Gemischtes gedacht. Was an ihr Seiendes und Wirkliches ist, das ist doch schliesslich der Idee zuzuschreiben, da von dem anderen Bestandteil des Nichtseienden beides nicht herstammen kann.

Es liegt auf der Hand, dass diese ganze uns so fremdartige

Annahme einer mathematischen Weltseele entsprungen ist aus der den Griechen geläufigen Anschauung, dass die Seele die Harmonie des Leibes im zugleich mathematischen und musikalischen Sinne sei; Platon hat diese Ansicht nicht zu überwinden vermocht, sondern nur durch Substantialisierung der Harmonie für uns doppelt ungeheuerlich gemacht. Die den Griechen feststehende Annahme, dass auch die Himmelssphären nach harmonischen Verhältnissen geordnet seien, die den musikalischen Zahlenverhältnissen entsprechen, legte den Gedanken nahe, die Sphärenharmonie des Himmels oder Universums in demselben Sinne als seine Seele anzusehen, wie die Harmonie des Leibes als die Seele des Individuums. Von einer Persönlichkeit der Weltseele kann bei Platon natürlich nicht die Rede sein, trotz der Analogie mit der Individualseele und trotz der Gleichsetzung der Weltseele mit dem herrschenden Götterkönig und Himmelsgott Zeus; denn auch die Gestirne werden dem Volksglauben gemäss als gewordene Götter anerkannt, ohne dass ihnen damit Persönlichkeit im heutigen Sinne des Wortes zugeschrieben würde. Die Weltseele Platons zeigt uns den Drang des Philosophen, die Idee aus ihrer Transcendenz wieder hervorzuholen und immanent zu machen, zugleich aber auch das Bedürfnis, sie mit der Kraft der Bewegung des Körperlichen verbunden zu denken, was sie als reine transcendente selbstgenügsame Wesenheit nicht ist. In beiderlei Hinsicht deutet sie auf richtig gefühlte Mängel der metaphysischen Principien hin; aber die Art, wie sie diesen Mängeln abzuhelfen sucht, würde kaum unser Interesse erregen, wenn nicht der Stoicismus und Neuplatonismus etwas wesentlich anderes aus diesem Keim herausgesponnen hätte.

Wenn schon Xenophanes den Einen Gott über die Götter der Volksreligion erhoben hatte, wenn Anaxagoras diesen einen Gott als Nus oder vernünftigen Geist genauer bestimmt und ihm Einfachheit des Wesens, Macht und Wissen zugeschrieben hatte, so ging Platon darin noch weiter, indem er, wie gezeigt, das seiende Eine mit dem Nus und dem schlechthin Guten identifizierte, also die monotheistische theologische Bestimmung des Xenophanes, die ontologische des Parmenides, die metaphysische des Anaxagoras und die ethische des Sokrates verschmolz. Der einfache, allmächtige und allwissende höchste Gott, der nach seiner Weisheit alles auf das Zweckmässigste einrichtet, wurde so einer-

seits zum Inbegriff alles Seins und aller Wirklichkeit, der nur das Nichtseiende nicht mit umspannte, andererseits zum Allgerechten und Allgütigen. Damit war allerdings ein ungeheurer Fortschritt vollzogen, nämlich ein ethischer Monotheismus über dem zunächst unangetasteten Polytheismus des Volksglaubens inauguriert. Dass der unsichtbare leiblose Gott als Urbild der Vollkommenheit frei gehalten werden muss von allen Übeln, Schwächen und Fehlern, von allen Anthropomorphismen und Anthropathismen, dass er als reine Idee erhaben über alle Gefühlsaffektionen, nicht bloss der Unlust, sondern auch der Lust gedacht wird, ist nur eine natürliche Folge seines Princips. Ebensowenig wie Seligkeit besitzt aber dieser Gott auch Absolutheit oder Persönlichkeit. Absolut ist er nicht, weil er das Nichtseiende, Unlogische, Unbegrenzte als gleich ewiges Princip ausser und neben sich hat, und nicht aus sich die Welt setzen oder hervorbringen, sondern nur aus diesem vorgefundenen anderen Princip bilden kann. Persönlich ist er nicht, weil er reine affektlose, ewig sich selbst gleiche Idee ist. Platons Monotheismus ist also weder Monismus noch Theismus, sondern Dualismus von unpersönlichem Weltbildner und Stoff; am allerwenigsten ist er Pantheismus zu nennen, da der Dualismus dem pantheistischen Monismus widerspricht.

Gleichen Wesens mit der Weltseele ist der höhere unvergängliche Teil der Einzelseelen, zu dem dann noch ein niederer vergänglicher Teil (entweder im Präexistenzzustand, oder erst bei der Geburt) hinzutritt. Wo die Hinneigung der Seele zu dem Sinnlichen und die Anhänglichkeit an dasselbe als ein Abfall von ihrer wahren Bestimmung gedeutet wird, da wird auch dem diesen Abfall verschuldenden niederen Teil der Seele (dem triebartigen Begehrungsvermögen) Präexistenz zugeschrieben. Aus Platons Voraussetzung, dass die Seele die bewegende Kraft des Körpers sei, folgt nur, dass es immer, so lange es lebendige Körper geben soll, auch Seelen geben müsse, oder dass die Weltseele sich für die Dauer des Weltprozesses individualisieren müsse, aber nicht, dass dieselbe Individualseele wiederholentlich verschiedenen Körpern vorstehen müsse. Aus seiner Voraussetzung, dass alles Lernen Wiedererinnerung sei, folgt ebenfalls nur, dass die Individualseele nur das an Erkenntnissen sich vergegenwärtige, was sie aus der Weltseele in das leibliche Leben

mitgebracht habe, aber nicht, dass sie als individuelle schon vor der Geburt existiert habe. Die übrigen Beweise Platons für die Unsterblichkeit sind bare Sophismen und der Hauptbeweis ein täuschendes Spiel mit der doppelten Bedeutung des griechischen Wortes ἀθάνατος (nicht tot und nicht sterblich). Auf die orphisch-pythagoreischen Seelenwanderungsmythen*), die er in seinen verschiedenen Schriften mit freien Abweichungen, unbekümmert um Widersprüche, und anscheinend nicht ohne Ironie vorträgt, legt er selbst kein Gewicht, ausser in der daraus zu schöpfenden Verstärkung der ethischen Anforderungen im eigenen (egoistischen) Interesse. Nur das dürfte ernst gemeint sein, dass diejenigen Seelen in die übersinnliche Wohnung (die transcendente intelligible Welt) zurückkehren dürfen, die mehrere Lebensläufe hintereinander in lauterem Weisheitsstreben verbracht haben; solche gelangen dann zur völligen Abkehr vom Sinnlichen und gänzlichen Ablösung von der Körperlichkeit, d. h. zu einer leibfreien Fortdauer. Wenn während des leiblichen Lebens auch die harmonische Einführung der Idee ins sinnliche Dasein noch mit zum höchsten Gut gerechnet werden muss, so liegt doch eigentlich das höchste Gut in der gänzlichen Abwendung vom sinnlichen Leben und der Zurückziehung auf die reine Betrachtung, ist aber in dieser negativen Reinheit doch erst nach der Befreiung von den Schranken der Leiblichkeit zu erreichen.

Überblicken wir noch einmal die allgemeinsten Kategorien, mit denen Platon die Welt und das Absolute zu umspannen sucht, so dürfen wir zunächst den erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt, den Sokratischen Gegensatz der begrifflichen und sinnlichen Erkenntnis ebenso bei Seite lassen, wie den ethischen Gegensatz des Guten und Bösen, oder das der organischen Naturphilosophie entlehnte Gleichnis, den pythagoreischen Gegensatz des Männlichen und Weiblichen. Es bleibt dann als ontologischer Fundamentalgegensatz der des Seienden und

*) Die gewöhnlichen Seelen haben zehn Einkörperungen in zehn Jahrtausenden durchzumachen, bis ihnen die durch den Fall verloren gegangenen Flügel wieder gewachsen sind. Der Tartarus ist einerseits für diese Seelen in ihren Zwischenzeiten ein Ort der zeitlichen Strafe und Läuterung (Fegefeuer), andrerseits für die unheilbar Ungerechten ein Ort der ewigen Verdammnis (Hölle). Die Gerechten, aber noch nicht ganz Erlösten, kommen für die Zwischenzeiten an die Oberfläche des irdischen Luftmeeres (Inseln der Seligen).

Nichtseienden bestehen, die sich zu einander verhalten wie das Dasselbige und das Andere (d. h. Identität mit sich und Anderssein durch ein aus sich Heraustreten in die Veränderung), wie Einheit und Vielheit (Speusippos) oder unbestimmte Zweiheit (Xenokrates), wie Ruhe und Bewegung (d. h. in sich Beharren und aus sich herausgehende Veränderung), wie Grenze und Unbegrenztes (d. h. Mass, Zahl, Norm und Form gebende Determination und gleichgültige Unbestimmtheit), oder wie vernünftiger Geist und das ihm gegenüberstehende Unvernünftige, worin er sich bestimmend, formierend und zweckthätig auswirkt (später Stoff genannt). Da der Gegensatz des Vernünftigen und Unvernünftigen von Platon zwar gelehrt wird, aber nur beiläufig ohne schärfere Betonung, und in dem Anaxagoreischen Gegensatze von Geist und Stoff ihm die adäquate Bezeichnung für das zweite Glied noch fehlt, so reduzieren sich seine Kategorien auf folgende:

Seiendes und Nichtseiendes.
Dasselbiges und Anderes.
Eins und Vieles.
Ruhe und Bewegung.
Grenze und Unbegrenztes.

Das Seiende und das Eine wurden von Aristoteles von den Kategorien ausgeschieden und vor dieselben gestellt, was sich damit unwillkürlich auch auf ihre Gegensätze (das Nichtseiende und das Viele) erstreckte. In der späteren Zeit galten deshalb vorzugsweise das Dasselbige und das Andere und das Ruhende und Bewegte als die eigentlichen Platonischen Kategorien, in denen der Gegensatz des Grenzegebenden und Grenzenlosen schon mit eingeschlossen schien. Diese vier werden vom Neuplatonismus als die Platonischen Kategorien den zehn Aristotelischen gegenüber gestellt, und zwar in dem Sinne, dass sie die Kategorien der intelligiblen Welt darstellen, während die Aristotelischen nur für die Sinnenwelt gelten. Hierzu fehlt es nicht ganz an geschichtlicher Berechtigung, insofern die obigen fünf Gegensatzpaare nicht bloss das Verhältnis des Seienden zum Nichtseienden charakterisieren, wie es sich in jedem aus beiden gemischten sinnlichen Dasein darstellt, sondern auch innerhalb des wahrhaft Seienden (d. h. des Ideenreiches oder der intelligiblen Welt) Geltung behalten. Allerdings erhalten sie dabei einen

modifizierten Sinn, wie er sich durch den Unterschied des Verhältnisses des Logischen zum absolut Unlogischen von dem Verhältnis des Logischen zum relativ Unlogischen, ergiebt. Denn das dem wahrhaft Seienden oder der Idee immanente Nichtsein, Anderssein, Viele, Unbegrenzte und Bewegtsein fällt nicht ganz zusammen mit dem der Idee entgegenstehenden Nichtsein, Anderssein, Vielen, Unbegrenzten und Bewegtsein, weil in dem ersteren die seiende Identität, Einheit, Selbstbestimmung und Beharrung die übergreifende Herrscherin ihres bloss relativ entfalteten inneren Gegensatzes bleibt, in dem absoluten Gegenteil ihrer selbst aber nur äusserlich ihre Macht zur Geltung bringen kann, ohne es auch innerlich aufzuheben und zu überwinden.

Neben diesen höchsten Kategorien hat Platon bei verschiedenen Gelegenheiten noch andere hervorgehoben, z. B. die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, das Gerade und Ungerade, die Qualität, Quantität, Relation, Thun und Leiden. Von diesen weist nur der Gegensatz des Geraden und Ungeraden auf Pythagoras zurück, während die übrigen anscheinend originale Bereicherungen der Kategorienlehre sind, für die Platon zum Teil sogar erst die Ausdrücke neu bilden musste (z. B. *ποιότης*, Qualität, wörtlich Welchigkeit). Freilich findet sich nirgends in seinen Schriften eine systematische und abschliessende Zusammenstellung dieser Begriffe; aber er ist doch der erste, der ein deutliches Bewusstsein davon zeigt, dass diese und ähnliche Begriffe nicht von aussen her aufgenommen, sondern vom Denken selbstthätig produziert sind, was er auch hier durch seinen bekannten Vergleich mit der Erinnerung (aus einem früheren Leben vor der Geburt) auszudrücken sucht. Andrerseits hat er auch trotz des Mangels einer unterscheidenden Bezeichnung für diese Art von Begriffen eine unverkennbare Ahnung davon, dass sie sich von den Gattungsbegriffen oder den Ideen im engeren Sinne unterscheiden, wie dies aus der häufig wiederkehrenden Zusammenstellung dieser und ähnlicher Begriffe hervorgeht. Je mehr Platon in seinen letzten zwanzig Lebensjahren den Umfang der Ideen einschränkte, desto mehr musste die Bedeutung der kategorialen Begriffe und ihr Unterschied von den Ideen einleuchten. Sobald die Ideen auf natürliche Art- und Gattungsbegriffe zurückgeführt waren, hörte jede Möglichkeit auf, die kategorialen Begriffe mit unter sie einzureihen; je mehr endlich Platon auf den Pythagoreischen

Standpunkt hinübertrat und die Ideen mit den Idealzahlen identifizierte, desto wichtiger musste das Durchdenken der Kategorien erscheinen, die sich doch sichtlich von den Idealzahlen unterschieden. Wir können nicht wissen, wie weit hierin Platon selbst schon gegangen ist, und was erst seine Schüler in der Akademie gethan haben, der ja auch Aristoteles eine Zeit lang als thätiges Mitglied angehörte. Auch die Aristotelischen Einwände gegen die transcendente Existenz der Ideen mögen in dem Masse, als sie die Zuversicht in die Ideenlehre erschütterten, dazu beigetragen haben, die den Kategorien zugewandte Aufmerksamkeit zu erhöhen. Auch dem Satzbau, dem Gegensatz von ὄνομα und ῥῆμα (Dingwort und Thätigkeitswort) dürfte die Akademie besondere Aufmerksamkeit gewidmet haben, nachdem Platon zuerst den Unterschied dieser Bestandteile des Satzes zum Bewusstsein gebracht und die Notwendigkeit beider zum Zustandekommen eines Satzes gelehrt hatte. Da Aristoteles seine zehn Kategorien nirgends als seine eigene Entdeckung vorträgt, sondern als etwas bereits Bekanntes einführt, so darf man wohl vermuten, dass er sie nirgend anders her übernommen haben kann, als von der Platonischen Akademie. Er hat gegen den gleichmässigen Wert der zehn Kategorien selbst die ernstlichsten Bedenken gehegt, wie sie seiner eigenen Entdeckung gegenüber selten ein Entdecker zur Schau trägt, und hat wohl nur den Namen Kategorien selbst hinzugefügt, der übrigens bei ihm noch mit vielen anderen vermischt und abwechselnd vorkommt.*)

Platons direkter Einfluss auf die spätere Entwickelung der Philosophie ist sehr viel geringer, als gewöhnlich angenommen wird; denn wenn später von Platonismus die Rede ist, so ist damit gewöhnlich der Neuplatonismus gemeint. Platons indirekter Einfluss auf den weiteren Gang der Geschichte hingegen ist grösser als der irgend eines anderen Philosophen; denn die beiden Pole, um welche die Philosophie sich fast zwei Jahrtausende gedreht hat, sind der Aristotelismus und der Neuplatonismus, und beide sind unmittelbare Ausflüsse Platons. Die beiden grössten griechischen Philosophen sind ganz durch Platon bestimmt, der eine, sein jüngerer Zeitgenosse, indem er sich

---

*) Vgl. Alfred Gercke, »Ursprung der Aristotelischen Kategorien« (Archiv für Gesch. der Phil. Bd. IV, Heft 3, S. 424—441).

gegen Platons Geist wehrt, dem er doch wider Willen huldigt, der andere viele Jahrhunderte später, indem er den sagenhaft gewordenen Meister wie einen Propheten und Halbgott verehrt, der eine, indem er auch das von Platon Entlehnte in Gegensatz zu dessen Ansichten zu stellen sucht, der andere, indem er auch das Neue und Eigne nur als Auslegung Platonischer Weisheit darbietet. Aristoteles ist von diesen beiden Nachfolgern Platons der scharfsinnigere und umfassendere, Plotin der tiefere Denker, so dass beide sich trefflich ergänzen, da sie auf gleichem Grunde fussen.

Mit Aristoteles (384—322) beginnt die griechische Philosophie wissenschaftlich zu werden; denn erst in ihm vollzieht sich die Lossagung des philosophischen Denkens von der dichtenden Phantasie, der begrifflichen Theorie vom bildlichen Mythos und der verstandesmässigen Darstellungsform von dem Streben nach ästhetischer Wirkung. Bei Aristoteles zum ersten Male dürfen wir annehmen, im Besitz der wichtigsten Werke zu sein, die den tiefsten Gehalt seiner Spekulation zum rückhaltlosen Ausdruck bringen. Der Streit um die Ächtheit einzelner Schriften und Abschnitte betrifft hier nicht mehr die entscheidendsten Grundlagen, sondern mehr Nebensächliches und wirkt deshalb nicht so verwirrend auf das Gesamtbild des Denkers wie bei Platon. Aristoteles zum ersten Male führt ein vollständiges System der Philosophie aus, in welchem alle einzelnen Disciplinen zu ihrem ungeschmälerten Rechte gelangen. In dieser Vielseitigkeit der Interessen, in dieser Universalität seines alle Gebiete gleichmässig umspannenden Geistes steht er im Altertum einzig da, ein bewunderungswürdiges Muster für alle Zeiten, weil er seine Systemschöpfung auf einem fast jungfräulichen Boden aufführte. Die Metaphysik war nur eines unter den vielen Gebieten, in die sein Interesse sich teilte; daher ist es kein Wunder, dass seine Leistung als Metaphysiker, wie hoch man sie auch veranschlagen mag, doch sehr zurücksteht hinter seiner philosophischen Gesamtleistung. In der Metaphysik fand er am meisten Vorarbeiten vor, auf denen er weiterbauen konnte, während er eine Menge andere Disciplinen fast aus dem Nichts neu geschaffen hat. Kein Wunder, dass in einer Geschichte der Metaphysik Aristoteles eine minder bedeutende Rolle spielen muss, als in der Geschichte der Philo-

sophie, auch ganz abgesehen davon, dass der spekulative Tiefsinn, wie die Metaphysik ihn erfordert, nicht das hervorstechende Merkmal seines Geistes ist.

Aristoteles strebt nach einer Synthese zwischen dem Realismus der naturphilosophischen Materialisten und dem metaphysischen Idealismus Platons. Er behauptet mit dem ersteren, dass die sinnlich gegebenen Einzeldinge und Individuen das reell und selbständig Seiende seien, und wirft dem Platon vor, dass er mit Unrecht den Ideen eine transcendente Selbständigkeit zuschreibe und die Realität zum Schein verflüchtige. Dagegen behauptet er mit Platon, dass die Wissenschaft, obwohl von der Erfahrung ausgehend, es doch nur mit dem Allgemeinen und Begrifflichen zu thun habe, und dass die Art- und Gattungsbegriffe doch eine gewisse Selbständigkeit des Seins besitzen, wenn auch nicht eine über die Einzeldinge hinausgehende, so doch eine hinter diesen zurückstehende, sekundäre. Die Form eines werdenden Dinges gilt ihm nicht, wie den Atomistikern, als mechanisches Ergebnis der materiellen Bewegung, sondern als unentstandene, zeitlos ewige Wesenheit, in demselben Sinne wie dem Platon die Idee; und die Vereinigung der unentstandenen Form mit dem unentstandenen Stoff im Vorgange des Werdens vermag Aristoteles so wenig zu erklären, wie Platon das Teilhaben des Dinges an der Idee, gegen welches Aristoteles polemisiert. Der Unterschied zwischen Aristoteles und Platon ist deshalb im Princip geringer, als man nach der Polemik des ersteren gegen den letzteren glauben sollte; die Platonischen Ideen und die Aristotelischen Formen, die beide denselben Namen (εἶδος) tragen, haben sich im Fortgang der philosophischen Entwickelung ganz mit einander verschmolzen. Ein Hauptunterschied zwischen Platon und Aristoteles liegt darin, dass der erstere sich der Quellen, aus denen er seine Gedanken schöpft, noch nicht recht bewusst ist, der letztere aber mit vollem Bewusstsein in der Physik und praktischen Philosophie die Erfahrungsthatsachen, in der Logik und Metaphysik den S p r a c h g e b r a u c h zum Ausgangspunkt des Denkens nimmt, freilich nur in der Zuversicht, damit auch wirklich den logischen Kern der sprachlichen Form herauszuschälen.

Die Philosophie ist die Wissenschaft vom Seienden, und

ihre Aufgabe ist, die Gattungen des Seienden zu erforschen. Das Seiende umspannt alles dasjenige, was in der Rede durch Subjekt, Prädikat und Kopula ausgedrückt wird, also auch das Seiende und das Nichtseiende (Metaph. *Γ* 2, 1063 b 5). Dass das Denken in sprachlicher Form Wahrheit enthalte und nicht bloss Täuschung sei, ist dabei vorausgesetzt, so dass der Unterschied von wirklichem und gedachtem Sein ausser Betracht bleiben kann. Von dem nackten Subjekt als blossem Etwas (*τόδε τι*) kann man wohl sagen, dass es ist, aber auch weiter nichts; so wie man sagen will, was es ist, muss man schon die Kategorien brauchen. Das nackte Subjekt liegt mit seinem noch unbestimmmten Sein dem bestimmten Sein aller Kategorien zu Grunde und trägt es; beide Arten des Seins sind unentbehrlich für das Zustandekommen eines Satzes oder Urteils; als dritte tritt aber die Kopula zwischen beiden hinzu, welche durch das Verbum sein selber gebildet wird und dadurch als eine Art des Seins erscheint. Die Kopula kann positiv und negativ gebraucht werden, so dass die Kategorien im negativen Urteil ebenso gut Geltung haben wie im affirmativen, oder sowohl Kategorien des Nichtseins wie des Seins sind. Aber es ist nicht richtig, das Sein der Kopula allein als das dem Aristoteles Vorschwebende zu betrachten, wenn er von den Kategorien des Seienden redet, weil die Kategorien thatsächlich auch das Sein des nackten Subjekts bestimmen, und ebenso gut auch ihr eigenes Sein oder Ansichsein haben. Deshalb ist das Seiende selbst keine Gattung, weil es die allumspannende oberste Gattung ist, und geht nicht in die Definitionen ein (*H* 6, 1045 b). Dasselbe gilt von dem Einen und der Usia, die gleichmässig von allem Seienden ausgesagt werden müssen (*I* 2, 1053 b 15 bis 20). Die Gattungen des Seienden wird daher die Philosophie nur dadurch erforschen können, dass sie die Gattungen der Aussagen erforscht; denn einen Gegenstand muss jede Aussage haben, und nur durch ihn oder durch das Haften an ihm kann sie den Anspruch machen, Bestimmung eines Seienden zu sein. Die Gattungen oder Gestaltungsweisen der Aussage (*γένη ἢ σχήματα τῆς κατηγορίας*) werden also das nächste Forschungsgebiet der Philosophie sein, weil sie zugleich Gattungen des Seienden (*γένη του ὄντος*) sind. Sie müssen sich ergeben, wenn man jeden Begriff auf seinen höheren Gattungs-

begriff bringt u. s. w., bis man zu Gattungsbegriffen kommt, die keinen gemeinsamen Gattungsbegriff als den des Seienden mehr über sich haben. Es wird also dabei einerseits nur der Inhalt der Aussagen, nicht die Form in der Verknüpfung der Urteile berücksichtigt, und andererseits an der Voraussetzung festgehalten, dass nur solche Begriffe Kategorien des Seienden seien, die keinen höheren Gattungsbegriff (ausser dem des Seienden) mehr über sich, oder kein Merkmal mit anderen Begriffen mehr gemein haben. Nur in abgekürzter, aber ungenauer Ausdrucksweise heissen sie kurzweg Kategorien (praedicamenta), und haben diesen Namen seit Aristoteles behalten. Zugleich ist hieraus ersichtlich, warum Aristoteles das Seiende, das Eine und die Usia (im eigentlichen, engeren Sinne) nicht zu den Kategorien rechnet, obwohl er diesen Begriffen eine die Kategorien noch überragende Bedeutung beimisst, und warum er die Gattungen des Seienden wesentlich aus den Gattungen der Satzaussage, d. h. aus dem Sprachgebrauch, abzuleiten sucht.

Nachdem diese Entstehungsweise des Begriffes der Kategorien vergessen war, hat man auch die Begriffe, deren Bedeutung die der Kategorien nach Aristoteles noch überragt, wieder mit in die Kategorien hereinbezogen, wie es Aristoteles selbst bereits mit der Usia gethan hat, indem er das Wort in einem weiteren Sinne gebrauchte, der eine sekundäre Bedeutung einschloss. Will man also die Geschichte der Kategorienlehre in ihrer Aristotelischen Grundlage erkennen, so darf man sich nicht bloss auf diejenigen Begriffe beschränken, die Aristoteles selbst so nennt, sondern muss auch die höheren Principien betrachten, welche er über die Kategorien stellt, und muss endlich auch solchen Begriffen Beachtung schenken, die Aristoteles noch als ausserhalb und unterhalb der Kategorien belegen ansieht, die aber später mit in die Kategorienlehre hereinbezogen wurden. Zu diesen gehören einerseits die sogenannten Postprädikamente, welche in den letzten sechs Kapiteln der Aristotelischen Schrift über die Kategorien wahrscheinlich von einem Aristoteliker angefügt sind, als auch verschiedene verwandte Begriffe, die Aristoteles in bunter Reihe mit den Kategorien und Postprädikamenten in seiner Metaphysik erörtert. Diese Ausdehnung ist um so mehr geboten, als Aristoteles in der Aufzählung seiner Kategorien zwischen der Siebenzahl (wie

beschaffen, wie gross, in Bezug auf was, thätig, leidend, wo, wann) und Achtzahl und Zehnzahl schwankt; bei der Achtzahl wird die Usia vorangestellt und mitgezählt, bei der Zehnzahl zu den angeführten noch die Lage und der Zustand (*κεῖσθαι* und *ἔχειν*, situs und habitus) hinzugefügt. Die Postprädikamente behandeln die drei Begriffe des Gegensatzes der Priorität und der Bewegung im Anschluss an die Metaphysik, und in dieser endlich werden noch die Gegensätze des Einen und Vielen, der Identität und Verschiedenheit, des Ganzen und der Teile, des Endlichen und Unendlichen, des Notwendigen und Zufälligen, auch die Begriffe der Grenze, der Vollkommenheit, und manche andere minder wichtige in bunter Reihe besprochen.

Irgend welche Grundsätze für die Wahl der Reihenfolge, für die bevorzugte Zehnzahl oder für die in diese aufgenommenen Begriffe sind nicht erkennbar. Es scheint, dass die geheime Hochschätzung der mystischen Bedeutung der Zehnzahl für deren Bevorzugung nicht nur bei Pythagoras, sondern auch noch bei Aristoteles von Einfluss gewesen ist, und dass die Auswahl wesentlich durch die als Prädikat verwendbaren Wortarten und Wortformen bedingt worden ist, immer in dem guten Glauben, damit die Gattungen des Seienden am treffendsten zu bestimmen. Wie die Aristotelische Dialektik von der Wortbedeutung des Sprachgebrauchs ausgeht, so folgt seine Kategorienlehre den Wortarten und Wortformen, welche durch die Endungen (*πτώσεις*) charakterisiert sind. Das Prädikat kann sein 1. ein Hauptwort als Art- oder Gattungsbegriff, 2. ein Eigenschaftswort, 3. ein Zahlwort oder eine Ableitung von einem solchen, 4. eine komparativische oder durch eine Präposition oder durch einen Genitiv oder Dativ ausgedrückte Beziehung des Subjekts zu etwas Drittem, 5. ein transitives aktives Thätigkeitswort, 6. ein passives Thätigkeitswort, 7. ein mediales Thätigkeitswort, das einen durch eine auf sich selbst gerichtete Thätigkeit herbeigeführten Zustand bezeichnet, z. B. *ὑποδέδεσται*, *ὥπλισται* *), 8. ein intransitives Thätigkeitswort, das eine Lage

*) Die Annahme Trendelenburgs, dass der habitus oder das ἔχειν eine im Perfekt stehende Form bedeute, kann ich bei dem Mangel der übrigen Verbal-Tempora nicht teilen, ebenso wenig die Kirchmanns, dass dadurch die Einheit der Berührung ausgedrückt werden solle. Das griechische ἔχειν hat häufig eine reflexive Bedeutung (= se habere), die darum wohl als Hinweis auf das Medium dienen kann. Die Unverständlichkeit dieser Kategorie für alle Nichtgriechen entspringt eben aus dem Fehlen des Mediums in den übrigen Sprachen.

oder Haltung bedeutet, 9. eine adverbielle Bestimmung des Orts, 10. eine adverbielle Bestimmung der Zeit. Dass die Rücksicht auf sachliche Unterscheidungen dabei eine wesentliche Rolle gespielt hat, ist gern zuzugeben. In der Hauptsache wird der zuerst von Wilhelm von Occam, sodann von Trendelenburg behauptete und von Max Müller unterstützte Zusammenhang der Aristotelischen Kategorien mit den Wortarten wohl seine Richtigkeit haben, trotz der Bedenken, die Ritter, Zeller, Bonitz u. a. m. dagegen geltend gemacht haben.

Was nun zunächst die über den Kategorien stehenden Principien betrifft, so ist Aristoteles darin mit Platon einverstanden, dass das Seiende im weitesten Sinne das Seiende im engeren Sinne und das relativ Nichtseiende umspannt, dass das wahrhaft Seiende sich zum relativ Nichtseienden wie das Bestimmende zum Bestimmbaren, wie das Vernünftige zum Vernunftlosen, wie Form (εἶδος) und Zweck zum Stoff, wie das Gute zu dem an sich nicht Guten aber fürs Gute Empfänglichen verhält. Er ist ferner mit ihm darüber einverstanden, dass die Form oder die vernünftige Wesenheit in den Dingen etwas Begriffliches ist und das sinnliche Dieses erst aus der Verbindung der allgemeinen Form mit dem Stoffe entspringt, dass im Stoff die Quelle der Vielheit gegenüber der ursprünglichen Einheit und Unteilbarkeit der stofffreien Vernunft zu suchen ist (Λ 2, 1069 b 30), und dass alle übrigen Gegensätze auf den des Einen und Vielen zurückzuführen sind (Γ 2, 1004 b 30—1005 a 5).

Die einzige Abweichung in den Principien besteht in der Einführung einer neuen Bezeichnung für die von Platon ausgeprägten Begriffe, welche dieser sich sehr wohl hätte gefallen lassen können, nämlich in der Bezeichnung des ὄντως ὄν als ἐνεργείᾳ ὄν und des μὴ ὄν als δυνάμει ὄν (d. h. des seiend Seienden als des der Energie nach Seienden und des relativ nicht Seienden als des der Dynamis nach Seienden). Nun bergen aber die Worte Energie und Dynamis einen Doppelsinn in sich, für den die griechische Sprache noch keine gesonderten Ausdrücke ausgeprägt hat, nämlich den von Wirken und Wirklichkeit (actus und realitas), Vermögen und Möglichkeit (potentia und possibilitas). Nur von dem einen dieser Ausdrücke spaltet sich ein Adjektiv ab, das überwiegend die Bedeutung des Möglichen hat (nämlich δυνατόν, das

mit ἐνδεχόμενον abwechselnd gebraucht wird); aber einesteils bleibt auch hier die aktive Bedeutung des Kräftigen, Fähigen, Vermögenden neben der passiven des Möglichen bestehen, und andernteils fehlt ein entsprechendes Adjektiv von ἐνέργεια, das die Bedeutung von »wirklich« hätte. Auf den Gegensatz des Seienden und Nichtseienden konnte nur die eine dieser Bedeutungen, nämlich die aus dem Wirken resultierende Wirklichkeit und die noch unwirkliche Möglichkeit in gewissem Sinne Anwendung finden, aber nicht die andere Seite, das Wirken und das Vermögen. Denn das Vermögen ist in gleicher Weise und in gleichem Masse seiend, ob es jeweilig wirkt oder nicht wirkt, ob es augenblicklich thätiges oder unthätiges Vermögen ist. Das Vermögen ist ein an sich Seiendes, das als solches das Prius des Wirkens und seiner Resultate (der Wirklichkeit) ist; die Möglichkeit hingegen ist die gedankliche Beziehung seiender Bedingungen auf nicht seiende (bloss gedachte) Folgen, die erst beim Eintritt anderweitiger Bedingungen zum Sein gelangen.*) Das Vermögen ist etwas Aktives, die Möglichkeit etwas Passives; darum kann nur die Möglichkeit, aber nicht das Vermögen auf den passiven Stoff angewendet werden. Aristoteles hat recht darin, dass die Wirklichkeit das Prius jener Möglichkeit ist, aber unrecht, dass er auch das Wirken als Prius des Vermögens (d. h. die Wirkung als das Prius ihrer Ursache) setzt. Aus diesem Doppelsinn von Energie und Dynamis ergiebt sich die ganze Verwirrung der Aristotelischen Metaphysik. Einerseits fühlt er den Doppelsinn heraus, und spaltet deshalb die zwei Principien der Energie und Dynamis in vier; andrerseits vermag er wegen des sprachlichen Mangels den Doppelsinn nicht auseinanderzuhalten, wo es gerade recht darauf ankommt.

Wirklichkeit und Möglichkeit werden von Aristoteles mit Form und Stoff gleichgesetzt, Wirken und Vermögen mit Zweck und Bewegungsursprung; so gelangt er aus dem Gegensatz der Energie und Dynamis zu seinen vier Principien. Aber er verwickelt sich damit in bedeutende Schwierigkeiten. Der Stoff soll ein reales Princip sein, und doch blosse Möglichkeit, d. h. eine

*) Bei Aristoteles freilich ist diese subjektive Bedeutung noch nicht klar entwickelt; vielmehr überwiegt noch die Bedeutung, dass etwas eintreten oder auch nicht eintreten kann, also die Bedeutung der Freiheit, Zufälligkeit oder Ausnahme von der Regel.

gedankliche Beziehung auf eine eventuell eintretende Wirklichkeit, die als solche bloss die Geltungsweise der Kopula im Satze beeinflusst. Die Form soll im Gegensatz zum Stoffe das Wirkliche sein, und doch soll sie um so unwirklicher sein, je abstrakt allgemeiner sie ist, und je weiter sie dem sinnlichen Dieses entrückt ist. Durch die Näherrückung an die Einzeldinge soll die Art eine grössere Wirklichkeit erhalten als die Gattung; danach müsste im Einzeldinge nicht die Form dasjenige sein, was ihm die höchste Wirklichkeit verleiht, sondern der Stoff, während dieser doch wiederum das Unwirkliche sein soll gegenüber der Wirklichkeit der Form. Dass der Zweck als thätige Wirksamkeit aufgefasst wird, ist ganz gut, wenn nur das vierte Princip, der Bewegungsursprung, ihm gegenüber als Vermögen festgehalten wäre. Aber da Aristoteles sich den principiellen Wert des Vermögens durch seine Ableitung aus der Energie doch zerstört hat, so fällt der Bewegungsursprung doch stets zurück in das Princip der Wirksamkeit, d. h. in den Zweck, der seinerseits wiederum als die immanente Selbstverwirklichung der Vernunft mit dem vernünftigen Wesensgehalt, dem *λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι*, oder der Form zusammenfliesst. Anstatt den Zweck als die immanente Selbstverwirklichung der Form hinzustellen, wäre es richtiger, die Form als Ergebnis der vernünftigen Zweckbethätigung aufzufassen; d. h. die Form muss durch den Zweck bestimmt sein, aber nicht der Zweck als ein Appendix der Form gedacht werden. Den Ausdruck *τὸ τί ἦν εἶναι* hat Aristoteles von Antisthenes übernommen, nach welchem der *λόγος* im Sinne der Definition aussagt, was das Sein an sich (d. h. vor seiner Wirklichkeit) ist oder war.

Indem so die Energie sowohl Form, als auch Zweck und Bewegungsursache in sich aufsaugt, bleibt für die Dynamis nur der Stoff übrig; d. h. die vier Principien vereinfachen sich praktisch wiederum in zwei, Form und Stoff. Wenn Form und Stoff mit Wirklichkeit und Möglichkeit zusammenfielen, so könnten sie eben darum keine realen Principien sein. Dass die Aristotelische Form in demselben Sinne eine unberechtigte Hypostasierung ist, wie die Platonische Idee, ist schon oben bemerkt; der Aristotelische Stoff aber ist der Rest des naiv-realistischen Vorurteils, als ob dem Sinnenschein einer stetigen stofflichen Masse wirklich ein derartiges reales Korrelat entspräche, als ob die Wirklichkeit

etwas anderes voraussetzen liesse als eine Summe zielbestimmter räumlicher Kraftwirkungen. Wenn aller Inhalt der Wirklichkeit auf die Form und den Zweck, d. h. auf die vernünftige Wesensbestimmtheit übertragen wird, so bleibt für den Charakter der Wirklichkeit nur noch ein Realprincip zur Verwirklichung des Inhalts erforderlich; dieses Realprincip kann aber nimmermehr die ausgehöhlte Abstraktion einer unwirklichen Möglichkeit, eines schlechthin unbestimmten und passiven Stoffes sein, sondern nur noch die Bewegungsursache oder das Vermögen, das man heut Kraft oder Wille zu nennen pflegt.

Diese kritischen Bemerkungen sollen dazu dienen, den Gang der nachfolgenden Entwickelung verständlich zu machen. Die Aristotelischen Begriffe der Energie und Dynamis haben das Mittelalter ausschliesslich in Gestalt der auf zwei reduzierten vier Principien, d. h. in Gestalt des Gegensatzes von Form und Stoff beherrscht. Die Form als forma substantialis oder hypostasierter Art- und Gattungsbegriff sollte die immanente teleologische Bethätigung und die Kraft der Selbstverwirklichung einschliessen, und ihr sollte als Realprincip die ausgehöhlte Abstraktion eines schlechthin unbestimmten und passiven Stoffes ohne Kräfte und Eigenschaften gegenüberstehen. Auf diesem von Aristoteles verschuldeten Irrwege ging die ganze mittelalterliche Philosophie in einem unfruchtbaren Kreise umher. Erst der Nominalismus erschütterte das Vertrauen in die Wirklichkeit der Form, ohne etwas Besseres an deren Stelle setzen zu können, weil er den unglücklichen Begriff des Stoffes bestehen liess. Es war Descartes und Spinoza vorbehalten, zu zeigen, dass ein so ausgehöhlter Stoffbegriff in der That kein angebbares Merkmal mehr besitzt, ausser demjenigen der Ausdehnung, womit sie freilich die körperliche Realität zu einer inhaltleeren Form verflüchtigten. Erst Leibniz gab der Ausdehnung wieder einen realen Gehalt durch den Begriff der Kraft, der von da an zum Princip der Materie wurde, während der Stoff mehr und mehr als unwirklicher Sinnenschein erkannt wurde, und an Stelle der Form das Gesetz trat.

Mit dieser Voranstellung des Kraftbegriffes musste aber auch in der Dynamis die Bedeutung des aktiven Vermögens in den Vordergrund treten, und dies geschah in solchem Masse, dass wir jetzt mit den Begriffen dynamisch und Dynamik kaum noch im

Stande sind, die Bedeutung einer bloss passiven Möglichkeit zu verknüpfen. Hand in Hand damit ging die Auflösung des Möglichkeitsbegriffes in eine subjektive Beziehung des Denkens, welche nur die Wahl liess, der Dynamis entweder die Bedeutung als metaphysisches Princip ganz abzusprechen, oder in ihr bloss diejenige des aktiven Vermögens hervorzukehren. Diese Entwickelung ging aber ohne jeden Rückblick auf den inzwischen ziemlich vergessenen Aristoteles ihren Weg, bis endlich Schelling in seinem letzten System die Wiederanknüpfung an Aristoteles vollzog und die Principien der Potenz und des Aktus, des Vermögens und der Bethätigung, an die Spitze der Metaphysik stellte. Aber selbst Schelling bleibt nicht ganz frei von Rückfällen, in die Vermengung des Potenziellen und Stofflichen, namentlich in seiner Darstellung der reinrationalen Philosophie, wo er engeren Anschluss an Aristoteles sucht (vgl. Werke II, 3, S. 289, 291, 313, 378, 384—385, 418). Bei der Unbekanntschaft mit dem Sinn der späteren Schellingschen Philosophie ist aber die Bedeutung dieser Wiederanknüpfung an Aristoteles in einem der mittelalterlichen Philosophie gerade entgegengesetzten Sinne noch gar nicht gewürdigt worden, so dass z. B. ein so moderner Denker wie Lotze noch keine Ahnung davon hat, dass man in dem *δυνάμει ὄν* des Aristoteles auch noch etwas ganz anderes finden kann als den Unbegriff des Stoffes. Deshalb schien es nötig, diesen Zusammenhang einmal in aller Kürze aufzuzeigen, und den von Aristoteles nur halb gefühlten, halb verkannten Doppelsinn der griechischen Worte als den letzten Grund dieses zweitausendjährigen Irrweges bloss zu legen.

Wir haben festzuhalten, dass Aristoteles selbst die Gegensätze von Energie und Dynamis, Form und Stoff überall vertauschbar findet, und dass dieser Gegensatz sein ganzes Denken beherrscht. Da dieser Gegensatz allem konkreten und realen Sein vorhergeht und durch alle Kategorien hindurchgeht, so rechnet Aristoteles ihn ebensowenig wie die Begriffe des Seienden und Einen zu den Kategorien; es mag dazu noch beitragen, dass er doch bis zu einem gewissen Grade die subjektive Beziehungsnatur der Möglichkeit fühlte und den Unterschied des realen Vermögens von dieser sich nicht klar zu machen wusste. Jedes Seiende ist ein Produkt aus den ungewordenen Faktoren Form und Stoff; es wird, indem es aus dem Zustande des mög-

lichen in den des wirklichen Seins übergeht, oder indem der ungeformte Stoff zum geformten Stoffe wird. Dieses Werden ist keine Bewegung, wohl aber eine Umwandlung (μεταβολή); es geht durch alle Kategorien hindurch, ist also ebenfalls keine Kategorie. Sein Ergebnis ist das konkret Seiende, das Dieses (für das Hegel die Bezeichnung Dasein braucht). Dieses konkret Seiende liegt allen Eigenschaften, Grössenbestimmungen, Beziehungen, Thätigkeiten u. s. w. zu Grunde, ist also ihr Unterliegendes oder reales Substrat (ὑποκείμενον), ebenso wie es als Aussagegegenstand im Satze das Subjekt ist. Die Aristotelische Bezeichnung für reales Substrat und logisches Subjekt in Einem ist das Wort Usia, das mir unübersetzbar scheint.

Nach unserer Auffassung würden nur die Einzeldinge und Individuen reale Substrate im Sinne eines konkreten singulären und selbständigen Seins heissen können; Aristoteles findet aber, dass auch substantivische Art- und Gattungsbegriffe logisches Subjekt im Satze werden können und lässt sich durch seine Hypostasierung der Form zu einem Wirklichen dazu verleiten, sie trotz ihres abstrakten und unselbständigen Charakters mit unter den Begriff der Usia zu befassen. Da die Usia aus Stoff und Form bestehen muss, so lässt er an dem Artbegriff den Gattungsbegriff als Stoff, den artbildenden Unterschied als Form gelten. Da er jedoch fühlt, dass eigentlich nur die Einzeldinge und Individuen Usia heissen sollten, so nennt er sie erste oder primäre Usia, die Art- und Gattungsbegriffe hingegen zweite oder sekundäre Usia. Die erste Usia kann im Satze nur Subjekt, niemals Prädikat sein, also auch nicht unter den Gattungen oder Gestaltungsweisen der Aussage (Kategorien) aufgeführt werden; nur die zweite Usia kann auch Prädikat sein, d. h. als Kategorie zählen. Weil aber die zweite Usia unter die Kategorien gerechnet wird, so führt Aristoteles gewöhnlich die Usia überhaupt in der Reihe der Kategorien mit an, setzt sie jedoch häufig gesondert als erste Kategorie den »anderen« oder »übrigen« Kategorien gegenüber.

Die Usia ist das reale Substrat, in welchem oder an welchem die Eigenschaften, Zustände u. s. w. sind oder haften; von ihren beiden Bestandteilen aber ist wiederum der Stoff das Substrat, in welchem und an welchem die Form ist und haftet. Deshalb ist im letzten Sinne nur der Stoff Substrat, während das Produkt

aus Form und Stoff nur sekundäres Substrat ist, um des primären willen, das als Bestandteil in ihm steckt. Die Usia ist im Verhältnis zu den wechselnden Eigenschaften das sich gleich Bleibende oder Beharrende, und zwar gilt dies von ihren beiden Faktoren, Form und Stoff. Freilich wechselt oft genug an demselben Stoffe die Form, indem eine andere an ihre Stelle tritt, und wenn auch die alte wie die neue Form an sich beharrlich und unwandelbar ist, so entschwindet doch die alte, man weiss nicht wohin, und kommt die neue, man weiss nicht woher. So scheint denn doch für die sinnliche Wahrnehmung des konkreten Dinges allein der Stoff das an seiner Stelle Beharrende im Wechsel der Formen zu sein, während die Beharrlichkeit der gehenden und kommenden Formen bloss eine unkontrollierbare metaphysische Annahme ist. Nennen wir das Beharrliche Substanz, so ist der Stoff an der Usia sicher Substanz, während es von der Form bloss behauptet wird; die Usia als Produkt ist jedenfalls Substanz wegen ihres Stoffes, angeblich auch wegen ihrer Form, so lange sie dieselbe behält. Auf die Beharrlichkeit kommt jedoch Aristoteles nur gelegentlich zu sprechen, und scheint ihr kein besonderes Gewicht beizulegen. Die Substanz ist deshalb nur ein nebensächlicher Begriff an der Aristotelischen Usia und nicht geeignet als Übersetzung des griechischen Wortes zu dienen. Die Substanz ist ausserdem ein Begriff, der nur der ersten Usia, der zweiten Usia aber nur in sehr uneigentlicher Weise mit einer für uns unannehmbaren Übertragung zukommt; da nun aber nur die zweite, nicht die erste Usia Kategorie im eigentlichen Sinne des Aristotelischen Sprachgebrauchs ist, so erhellt, dass die Usia als Substanz eigentlich gar keinen Platz unter den Aristotelischen Kategorien findet, sondern nur die Usia als Essenz.

Der Stoff ist das schlechthin Bestimmungslose, aber auch jeder Bestimmung Zugängliche und keiner Widerstrebende. Die Usia als bestimmtes stoffliches Sein, als konkretes Dieses, muss also auch die Bestimmtheit des Seins einschliessen. Bei der zweiten Usia erschöpft sich diese Seins-Bestimmtheit im Gattungsbegriff mit oder ohne artbildenden Unterschied, d. h. in dem Seinsgehalt (τὸ τί ἐστι), der durch die Definition umschrieben wird. Bei der ersten Usia tritt zu dieser generellen und specifischen Seinsbestimmtheit noch die eigentümliche oder individuelle (τὸ ἴδιον) hinzu, die sich nicht mehr definieren lässt. Dieses heisst

bei Aristoteles τὸ τί ἦν εἶναι, das constitutivum proprium; doch schwankt der Sprachgebrauch darin einigermassen. Manchmal scheint das τὸ τί ἦν εἶναι das τί ἐστι und das ἴδιον zu umspannen, manchmal das letztere im Gegensatz zum ersteren zu bezeichnen. Beim Artbegriff tritt der artbildende Unterschied bereits an die Stelle des ἴδιον, so dass das τί ἐστι auf den Gattungsbegriff zurückzuweichen scheint. Immerhin soll das τὸ τί ἦν εἶναι, wenn nicht die ganze, so doch die wesentliche Seinsbestimmtheit der Usia erschöpfen, es fällt also mit dem Wesen oder der essentia zusammen, die sich mit der Form (εἶδος) deckt. Das Wort Usia wird nun oft genug unter Nichtbeachtung des unbestimmten stofflichen Bestandteils für das Wesen des Dinges oder Individuums gebraucht, und daraus leitet sich seine Übersetzung mit essentia ab; aber dies stimmt doch nur für die zweite Usia, deren Stoff (der Gattungsbegriff) selbst vernünftiger und begrifflicher Natur ist, nicht für die erste Usia, deren Stoff ausserhalb der Form steht.

Die erste und zweite Usia lassen sich hiernach ungezwungen nur unter dem Begriff des logisch-grammatikalischen Subjekts vereinigen, aber nicht unter dem des Substrats oder der Substanz, und noch weniger unter dem der Essenz. Substrat im primären Sinne ist nur der Stoff, Substanz ebenfalls nur er, wenigstens ist die Substantialität auch der Form eine unkontrollierbare Annahme, die der Begründung ermangelt. Essenz dagegen ist nur die zweite Usia ganz, weil sie ganz Form ist, und an der ersten Usia nur die Form mit Ausschluss des Stoffes. So fällt in der realen Betrachtung der Begriff der Usia in seine beiden zusammengeleimten Bedeutungen auseinander, in das substantielle Substrat einerseits und die formale Essenz andrerseits. Dass diese beiden entgegengesetzten Bedeutungen unter ein Wort verkoppelt werden konnten, wird nur dadurch psychologisch erklärlich, wenn man annimmt, dass Aristoteles vom Begriff des logisch-grammatikalischen Subjekts ausging, welches beide Seiten in der Gestalt des Hauptworts in sich schliesst. Die von Aristoteles angestiftete Verwirrung von Substrat und Subjekt, Substanz und Essenz unter dem einen Namen Usia hat nicht wenig dazu beigetragen, die Philosophie des Mittelalters in die Irre zu führen, und hat die unheilvolle Wirkung der oben vermerkten Vermengung des Doppelsinnes von Energie und Dynamis noch verschärft.

Die Usia ist keineswegs eine unbestimmte Substanz, ein Ding ohne Eigenschaften, das seine Bestimmung erst von den Prädikaten erwartet; das wäre ja nur der Stoff, an dem aber der Substanzbegriff nicht erörtert wird, weil er kein Wirkliches, sondern ein bloss Mögliches sein soll. Die Usia als solche hat die ganze Bestimmtheit des Gattungsbegriffes, des Artbegriffes und der individuellen Eigentümlichkeit, mit einem Worte die Essenz, schon an sich. Darin besitzt sie aber eine Beschaffenheit, qualitas oder *ποιότης*, welche mit der Usia im Sinne der Essenz zusammenfällt, d. h. eine qualitas essentialis oder *ποιότης οὐσιώδης* (wie schon Simplicius es nennt). Hiermit greift aber die Usia bereits in die Kategorie der Qualität hinüber, und nicht minder in diejenige der Quantität und Relation, da die generelle specifische und individuelle Bestimmtheit ohne Grössenbestimmungen, Zahlenverhältnisse und Beziehungen gar nicht denkbar ist. Es ist genauer betrachtet die Form an der Usia, wodurch sie in die übrigen Kategorien übergreift, nicht der Stoff; die Aristotelische Form ist in der That nur ein Ergebnis aus der gegenseitigen Durchdringung aller übrigen Kategorien, so dass sie nicht in der zweiten Usia noch einmal als besondere Kategorie den übrigen Kategorien gegenüber und vorangestellt werden dürfte, wenn der Aristotelische Grundsatz einer scharfen Sonderung der Kategorien festgehalten werden sollte.

Wenn wir nun zu den Gattungen und Gestaltungsweisen der Aussage übergehen, so dürfen wir die zweite Usia als Art- und Gattungsbegriff auf sich beruhen lassen. Die übrigen Kategorien gliedern sich dann deutlich in vier Gruppen: 1. Quantität und Qualität, 2. Relation, 3. Ort, Zeit und Lage, 4. Thun, Leiden und Haben. Quantität und Qualität stehen der Usia am nächsten; da Aristoteles bald die eine, bald die andere voranstellt, so darf man wohl annehmen, dass er sie als koordiniert betrachtete. Dabei entspricht die Kategorie der Quantität in der Usia dem Bestandteil des Stoffes, die Kategorie der Qualität, welche nach Aristoteles die Gestalt einschliesst, dem Bestandteile der Form. In zweiter Reihe folgt dann die Relation, innerhalb deren das Gleiche und Ungleiche, das Mehr oder Minder der Quantität, dagegen das Ähnliche und Unähnliche, der Unterschied und Gegen-

satz der Qualität entsprechen soll. Die dritte Gruppe umfasst die räumlichen und zeitlichen Bestimmungen, den Ort eines Dinges und den Zeitpunkt eines Vorganges, die räumliche Ordnung der Teile im Verhältnis zu einander (beziehungsweise auch die zeitliche Reihenfolge der verschiedenen Glieder des Geschehens). Lage oder räumliche Ordnung und zeitliche Reihenfolge betrachtet Aristoteles zugleich als Momente der Quantität, aber die Beziehung eines Ortes zum Beschauer oder eines Zeitpunktes zur Gegenwart nicht. Der Ort oder endliche Raum jedes einzelnen Körpers wird von der inneren Grenze des ihn umschliessenden Körpers gebildet, der Raum im Ganzen von der äusseren Grenze der Welt; wo kein umschlossener Körper ist, da ist kein Raum, so dass es einen leeren Raum nicht geben kann. Die Zeit entsteht durch Bewegung des Jetzt und ist an sich in und mit der Bewegung gegeben; da Aristoteles sie aber als das Mass oder die Zahl der Bewegung definiert, und das Zählen etwas Subjektives ist, so erhält auch die Zeit einen subjektiven Anstrich, der in das Aristotelische System nicht recht passt. Die vierte Gruppe umfasst die Aktivität, Passivität und Medialität; sie steht in einer ähnlichen Unterordnung zur Qualität wie die räumlich-zeitlichen Bestimmungen zur Quantität. Die Aktivität erscheint, wenn man sie als Qualität betrachtet, als natürliches Vermögen, die Passivität als leidender Zustand, die Medialität als ἕξις (habitus) oder διάθεσις (dispositio).

Eine fünfte Gruppe bilden die Postprädikamente, Gegensatz, Priorität und Bewegung. Der Gegensatz ist entweder Reciprocität, d. h. Wechselbeziehung zweier Begriffe aufeinander oder Gegenteiligkeit im Sinne extremer Arten derselben Gattung, oder Privation oder Negation; die Wechselbeziehung fällt offenbar unter die Kategorie Relation, während die übrigen drei als Steigerungen des Begriffes der Unähnlichkeit schon unter der Kategorie der Qualität befasst sind. Die Priorität der Zeit nach, dem Begriffe nach, der genetischen Ordnung nach und dem Wert nach ist offenbar eine Realition zwischen dem Prius und Posterius; die zeitliche und genetische Priorität ist eine Reihenfolge (τάξις), die Aristoteles als Unterkategorie der Quantität behandelt; die logische Priorität des Begriffes und die des Wertes erscheinen als reine Beziehungen, von denen die

letztere eine psychologische, ethische oder ästhetische Kategorie darstellt. Die Bewegung ist entweder blosse Umwandlung aus Sein in Nichtsein oder aus Nichtsein in Sein, und sollte dann auch nicht Bewegung heissen, wie Aristoteles in der Metaphysik ausführt; oder sie ist quantitative, qualitative oder Ortsveränderung. Wenn die Umwandlung oder das Entstehen und Vergehen in die Usia fällt, so die Vermehrung und Verminderung in die Quantität, die Veränderung in die Qualität, und die räumliche Bewegung in das Wo. Zugleich ist aber das Bewegen und Bewegtwerden ein Thun und Leiden, und die Bewegung eine Beziehung zwischen dem Prius und Posterius des Vorganges.

Was die übrigen in der Metaphysik behandelten kategorialen Begriffe betrifft, so dürften sich aus ihnen drei Gruppen bilden lassen: 1. Ganzes und Teile, Grenze, Eins und Viele, Endliches und Unendliches; 2. Identität und Verschiedenheit, Vollkommenheit; 3. Notwendigkeit und Zufälligkeit. Die erste Gruppe gehört zur Quantität, die zweite zur Qualität, die dritte zur Relation. Und zwar gehört das Ganze und die Teile nebst dem Begriff der Grenze zu dem Begriff des kontinuierlichen Quantums, das Eine und Viele zum Begriff des diskreten Quantums, das Endliche und Unendliche zu beiden.*) Die Identität und Verschiedenheit ist eine Steigerung der qualitativen Gleichheit und Ungleichheit durch Ausdehnung derselben auf die Usia. In dem Begriff der Notwendigkeit betont Aristoteles das Nichtandersseinkönnen und unterscheidet die Notwendigkeit des äusseren Zwanges, die teleologische Notwendigkeit des Mittels, die kausale der Ursache, die logische des Schlusses und die innere Wesensnotwendigkeit des Einfachen, Ewigen und Unveränderlichen. Zufällig ist das, was zwar ist und wahrheitsgemäss ausgesagt wird, aber nicht notwendig oder doch dem Subjekt nicht wesentlich ist; es ist das Nichtnotwendige oder Unbestimmte, teils als teleologisch Zufälliges bei kausaler Bestimmtheit, teils auch als kausal Unbestimmtes. Aristoteles nimmt nicht an, dass alles kausal not-

---

*) Die scharfe Unterscheidung des Diskreten und Kontinuierlichen ist ein nicht hoch genug anzurechnendes Verdienst des Aristoteles, durch das er der Eleatischen Antinomistik den Boden entzog. Andrerseits vermochte er (und mit ihm die gesamte alte Welt) zwischen dem Diskreten und Kontinuierlichen keine Vermittelung zu finden; ausgedehnte stetige Grösse und diskrete Zahl klaffen ihm völlig auseinander, so dass nur rationale Grössenverhältnisse der arithmetischen Behandlung zugänglich erscheinen.

wendig geschieht, sondern nur dass alles bedingungsweise notwendig geschieht, dass aber jede Bedingung kausal zurückführt auf einen bedingungslosen, nicht determinierten Anfang oder Ausgangspunkt, der eben das Zufällige ausmacht. Von dem Zufälligen giebt es darum auch keine Wissenschaft, sondern nur von dem Notwendigen; Notwendigkeit und Zufälligkeit gelten dem Aristoteles durchaus nicht bloss als subjektive Formen des Urteils, sondern gleichzeitig ebenso sehr als inhaltliche Bestimmungen der Wirklichkeit, d. h. als Kategorien, obschon er sie nicht unter den Kategorien aufzählt, ebenso wenig wie die Kausalität und ihre Unterarten. Die Vollkommenheit bedeutet bei Aristoteles (ebenso wie bei Hegel die Wahrheit) die Übereinstimmung einer Sache mit ihrem Begriff; sie besteht darin, dass der Sache nichts mangelt, was von ihrem Begriff gefordert wird, weder an Grösse, Teilen, Mass, Tüchtigkeit, noch an der Erreichung des ihr vorgesteckten Zieles oder Zweckes. Die Vollkommenheit ist offenbar eine ästhetische Kategorie, welche sich unter die allgemeinen Kategorien verirrt hat. —

Wie bereits gezeigt, erweisen sich die Kategorien der Quantität und Qualität schon bei Aristoteles selbst als solche, die durch die meisten anderen hindurchgreifen; es fehlt nur noch die Einsicht, dass auch die Gestalt quantitativ bestimmt ist und eine Quantität ohne eine bestimmte Intensität undenkbar ist. Das Mehr oder Minder ist eine quantitative, der Gegensatz als Steigerung der Unähnlichkeit eine qualitative Bestimmung; indem Aristoteles untersucht, wieweit beide in den übrigen Kategorien Geltung haben, stellt er selbst ein Hindurchgreifen der Quantität und Qualität fest. Die Räumlichkeit erscheint unter der Quantität als Lage oder Ordnung, unter der Qualität als Gestalt und Gestaltelement, ferner als Ort und Lage, und unter der Kategorie der Bewegung als Ortsveränderung. Die Zeitlichkeit stellt sich unter der Quantität als Reihenfolge, unter der Priorität als das zeitlich Frühere, unter der Bewegung als zeitliche Veränderung, und endlich als bestimmter Zeitpunkt dar. Die Kategorie der Bewegung durchdringt ihrerseits wiederum das Verhältnis von Sein und Nichtsein (Energie und Dynamis), Quantität, Qualität und Räumlichkeit und ist das Vermittelnde im Thun und Leiden. Über alle greift schliesslich die Relation hinüber, denn das Mehr oder Minder, der Unterschied und Gegensatz, die Gleichheit und Ähnlichkeit,

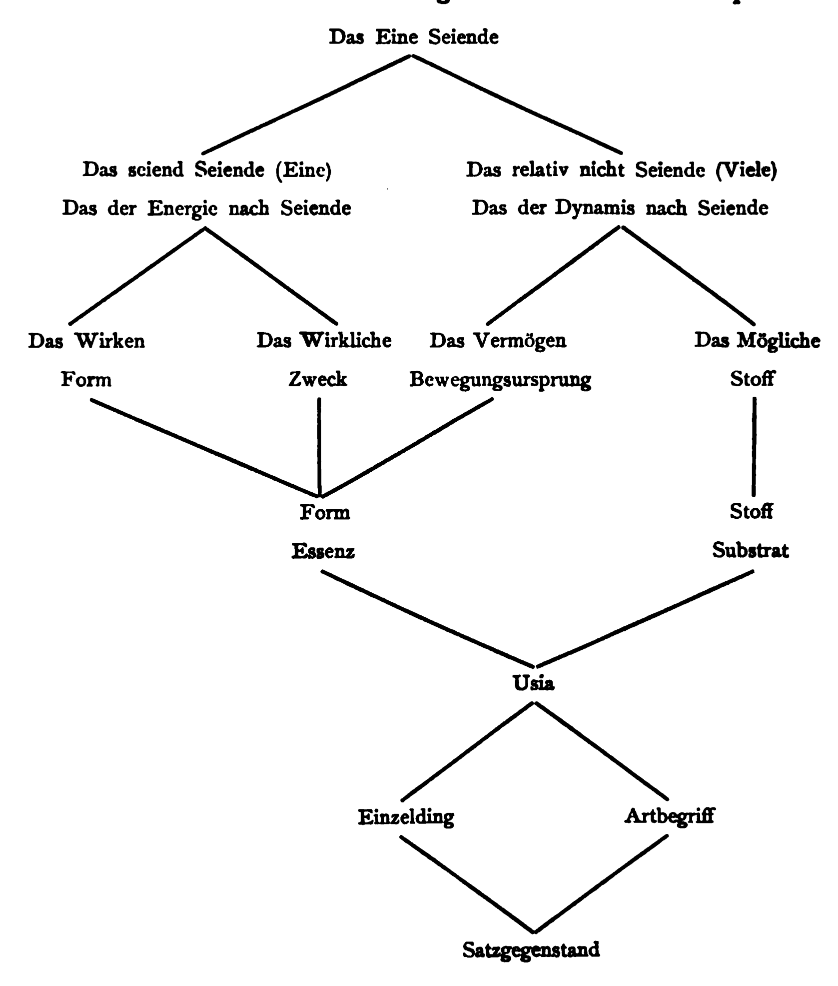
der Habitus und die Disposition, die Lage und Reihenfolge sind, wie Aristoteles selbst wiederholentlich anerkennt, Beziehungen. Die Usia ist, was sie ist, nur durch ihre Beziehung zu den von ihr ausgesagten Kategorien, und ist konkret nur durch die ihr einwohnende Wechselbeziehung von Form und Stoff d. h. einem qualitativen und einem quantitativen Faktor. So erweist sich die Gesamtheit der Kategorien als ein kreuz und quer verflochtenes Netzwerk von kunstvoller Verknüpfung. Aber gegen dieses zu Tage liegende Ergebnis seiner eigenen Untersuchungen verschliesst Aristoteles krampfhaft die Augen. Obwohl er selbst die Maschen des Netzes in ihrer Verschlingung so mannigfach verfolgt, hält er doch an dem Grundsatz fest, dass die Kategorien nichts Homogenes und Gemeinsames haben, dass sie sich weder ineinander noch in ein Gemeinsames auflösen lassen, und dass jeder Begriff an sich nur unter Eine Kategorie falle und nur nebenbei und beziehungsweise auch unter eine andere. Nur Analogien giebt er zu, wie diejenige der Gleichheit und Ungleichheit im Quantum mit der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit im Quale. In der That darf Aristoteles ein Übergreifen der Kategorien gar nicht zugeben, so lange er in ihnen die letzten Gattungen des Seienden selbst sucht, anstatt ein Netz von Beziehungen, das alles Seiende durchsetzt und durchzieht.

Welche Mängel aber auch der Aristotelischen Kategorienlehre anhaften mögen, sein Fortschritt gegen die Vorgänger ist ungeheuer, und seine Leistung ist so bedeutend, dass fast zwei Jahrtausende vergehen mussten, bevor ihre Grundlagen eine wesentliche Umgestaltung und Erweiterung erfuhren. Sieht man von einigen gelegentlichen Nebensachen (wie z. B. der Priorität des Wertes und der Vollkommenheit) ab, so ist es ihm gelungen, die allgemeinen Kategorien rein zu halten von der Einmischung der Kategorien besonderer Wissenschaften, und die allgemeinen Kategorien sind von ihm in einer vorher auch nicht annähernd erreichten Vollständigkeit aufgezählt und erörtert. Was uns jetzt am meisten auffällt, das ist der Mangel der Kategorie der Kausalität, welche durch die vier Principien oder Ursprünge ersetzt werden soll, alsdann das Vergrabensein der Substantialität unter den Begriffen des logischen Subjekts, des Substrats und der Essenz, ferner die geringe Durchführung,

welche der Zweckbegriff findet, im Vergleich zu der wichtigen Rolle, die er im System spielt, endlich das Auseinanderfallen der Begriffe Möglichkeit, Notwendigkeit und Zufälligkeit an drei ganz verschiedenen Stellen des Systems. Dagegen fällt die Voranstellung der Quantität und Qualität unter den Kategorien als ein wichtiger Unterschied von den Vorgängern auf.

Fassen wir nach dem Gesagten die Aristotelische Kategorienlehre im weitesten Sinne in eine tabellarische Übersicht zusammen, so dürfte sich dieselbe etwa folgendermassen gestalten.

A. Die vor und über den Kategorien stehenden Principien.



B. Die Gattungen oder Gestaltungsweisen der Aussage und des Seienden.

I. Die Kategorien im engeren Sinne.

1. Die Usia (als zweite Usia, Art- oder Gattungsbegriff).

2. Quantität und Qualität.
   a. Quantität.
      α. Diskret und kontinuierlich.
      β. Ordnung und Reihenfolge.
      γ. Quantitativ gleich und ungleich (mehr oder minder).
   b. Qualität.
      α. Dauernde und wechselnde Eigenschaften (dispositio und habitus).
      β. Aktive und passive Eigenschaften (Fähigkeiten und leidende Zustände).
      γ. Gestalt und Gestaltelement (Flächenform, Linienform, grade und krumm).
      δ. Ähnlich und unähnlich (qualitativ gleich und ungleich).

3. Relation.
      α. Komparativische Relation.
      β. Präpositionelle (oder kasuelle) Relation.
      γ. Wechselbeziehung (reciproke Gegensätzlichkeit).

4. Räumliche und zeitliche Bestimmungen.
   a. Ort.
   b. Zeitpunkt.
   c. Lage.

5. Verbale Kategorien.
   a. Thun (Aktivum).
   b. Leiden (Passivum).
   c. Habitus (Medium).

II. Die Postprädikamente.

6. Gegensatz.
      α. Wechselbeziehung.
      β. Gegenteiligkeit (extreme Arten derselben Gattung).
      γ. Privation (lässt ein Mittleres zu).
      δ. Negation (Widerspruch).

7. Priorität.
   α. Zeitliche Priorität.
   β. Priorität dem Begriffe nach.
   γ. Priorität der genetischen Ordnung nach.
   δ. Priorität dem Werte nach.
8. Bewegung.
   α. Umwandlung (Entstehen und Vergehen, uneigentliche Bewegung).
   β. Quantitative Veränderung.
   γ. Qualitative Veränderung.
   δ. Ortsveränderung (räumliche Bewegung).

III. Sonstige kategoriale Begriffe.

9. Quantitative Begriffe.
   a. Ganzes und Teile.
   b. Grenze.
   c. Eins und Viele.
   d. Endliches und Unendliches.
10. Qualitative Begriffe.
   a. Identität und Verschiedenheit.
   b. Vollkommenheit.
11. Notwendigkeit und Zufälligkeit.

In der Aristotelischen Schule zeigt sich ein deutliches Gefühl für die Unzulänglichkeit der zehn Kategorien und das Bestreben, die Kategorientafel des Meisters zu vereinfachen und auf gleichwertige ursprüngliche Kategorien oder erste Gattungen zurückzuführen, von denen dann die abgeleiteten Kategorien nur als Arten oder Unterarten zu betrachten wären. Als Leitsterne dienen bei diesem Bemühen die von Aristoteles selbst gegebenen Andeutungen, indem von diesem bei verschiedenen gelegentlichen Aufzählungen bald einige der Kategorien weggelassen werden, bald mehrere unter eine anderweitige Bezeichnung zusammengefasst werden. Wir sahen schon oben, dass die Zehnzahl sich ziemlich oft durch Weglassung von Lage und Zustand (*κεῖσθαι* und *ἔχειν*) auf acht vermindert (z. B. Anal. post. I, 22. 83, a. 21 und b 15; Phys. V, 1 Schl.; Metaph. V, 8. 1017, a. 24). Wird die Usia nicht besonders aufgeführt und nur die prädikativen Kate-

gorien gezählt, so vermindert sich die Achtzahl auf sieben. Anderwärts fallen von den acht Kategorien auch Thun und Leiden hinweg, so dass sich die Zahl auf sechs beschränkt, Usia (hier *τί* genannt), Qualität, Quantität, Relation, Zeit und Raum (Eth. *N* I, 4. 1096, a. 24). Am weitesten geht die Vereinfachung in der Stelle Metaph. XIV, 2. 1089, b. 23, wo die Usiae den Relationen gegenübergestellt werden und zwischen beide die Affektionen (*πάθη*) eingeschoben werden, unter denen dann vorzugsweise Qualität und Quantität zusammengefasst wären. Das wichtigste unter den Postprädikamenten ist offenbar die Bewegung, deren Bedeutung schon von Theophrastos hervorgehoben, und deren Begriff so erweitert wurde, dass sie auch die Denkthätigkeit umfasste. Kein Wunder, dass bei Eudemos die Kategorien Thun und Leiden mit dem Bewegen und Bewegtwerden zusammenschmolzen und durch den Begriff der Bewegung mehr und mehr verdrängt wurden. Aber diese Vereinfachungsversuche blieben bei den Schülern des Aristoteles schwankend und gewannen erst bei den Stoikern festere Gestalt.

Werfen wir noch einen Blick darauf, wie die Aristotelischen Kategorien sich in ihrer Anwendung auf Naturphilosophie und Psychologie darstellen. Als Substrat des natürlichen Daseins gilt der indifferente Stoff, der erst durch Annahme irgend welcher Form zur Usia wird, aber seine Formen durch Veränderung wechseln kann, da alles ins Entgegengesetzte übergeht. Als massgebende Urform erscheint in der Natur die Bewegung; je nachdem sich der Stoff in kreisförmiger oder gradliniger Bewegung befindet, je nachdem er ewig in unendlicher Bewegung kreist oder sich in endlicher Bewegung von einem Ausgangspunkt zu einem Ziel erschöpft, heisst er himmlischer oder irdischer Stoff, Äther oder Elementarstoff. Der irdische Stoff hat entweder eine in Bezug auf den Weltmittelpunkt oder Erdmittelpunkt centripetale oder centrifugale Bewegung; zwischen beiden Extremen der absoluten Leichtheit und Schwere (Feuerstoff und Erdstoff) stehen vermittelnde Glieder einer relativen Leichtheit oder Schwere (Luftstoff und Wasserstoff). Die vier Elementarstoffe kommen in den empirisch gegebenen Elementen nur gemischt vor, so dass je einer in jedem Element überwiegt.

Der Unterschied der absoluten und relativen Bewegungstendenz vom oder zum Weltmittelpunkt muss dem Aristoteles doch

wohl nicht streng genug zur Unterscheidung von Feuer und Luft, Erde und Wasser erschienen sein; denn er fühlt das Bedürfnis, ihn durch einen zweiten Unterschied zu ergänzen, nämlich durch den des Feuchten und Trocknen. Der Gegensatz des Leichten und Schweren wird nun mit dem des Warmen und Kalten gleichgesetzt und innerhalb desselben das Warmtrockne (Feuer) vom Warmfeuchten (Luft), und das Kaltfeuchte (Wasser) vom Kalttrockenen (Erde) unterschieden. Wärme und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit gelten demnach als Formen, die sich mit einander und mit dem indifferenten Stoff verbinden und ihn dadurch zu bestimmtem Stoff machen. Indem sie wechseln und ihrem Gegenteil Platz machen können, verhalten sie sich wie hypostasierte Qualitäten, die gleich den modernen chemischen Elementen mit einander und mit dem indifferenten Stoff Verbindungen eingehen und wieder lösen. Ihre Verbindungen erster Ordnung (die hypothetischen Elementarstoffe), zweiter Ordnung (die empirisch gegebenen vier Elemente) und dritter Ordnung (die Mischungen aus den vier Elementen oder die konkreten Stoffe, wie Holz, Elfenbein, Eisen) verhalten sich wie die chemischen Verbindungen verschiedener Ordnung nach moderner Ansicht, d. h. sie sind homoiomerisch oder in jedem kleinsten Teilchen durchgehend gleichartig. Ungleichartig in ihren Teilen hingegen sind alle organischen Körper gebaut.

Aristoteles' Physik ruht auf der Voraussetzung, dass die Materie den Raum stetig erfülle, und ein leerer Raum unmöglich sei; alle seine Einwände gegen die Atomistik seiner Zeit führen letzten Endes auf diese Voraussetzungen zurück und verlieren mit ihnen ihre Gültigkeit. Die Aristotelische Naturansicht sucht die Möglichkeit einer Wechselwirkung der materiellen Teile offen zu halten, und steht deshalb höher als die antike Atomistik, welche weder formwirkende Kräfte noch elastische Rückwirkung der Atome kennt und darum ganz unfähig ist, irgend einen physikalischen Vorgang verständlich zu machen. Als die Atome in der neueren Philosophie zunächst mit Kräften ausgestattet und dann ihrer Stofflichkeit entkleidet wurden, als mithin die Stetigkeit einer dynamischen Raumerfüllung an die Stelle einer stofflichen trat, da verloren die Aristotelischen Einwände gegen die Atomistik ihre Kraft und die atomistische Physik musste über die Aristotelische siegen.

Der unorganische Stoff, der selbst schon aus Stoff und Form besteht, verhält sich nun abermals als Stoff zu der Seele, die als Form, oder zweckthätige Funktion oder Entelechie in ihn eintritt, die aber ohne ihn und ausser ihm keine Wirklichkeit hat. Der beseelte Körper verhält sich dann wiederum als Stoff zu der in ihn eintretenden höheren Form, dem νοῦς, der in thätigen und leidenden zerfällt. Unklar bleibt bei Aristoteles das Verhältnis der Seele zum leidenden νοῦς, unklar das Verhältnis des leidenden zum thätigen νοῦς, unklar das Verhältnis des thätigen menschlichen νοῦς zum göttlichen, weil die Beziehung von Stoff und Form hier versagt, die Grenzen sich verwischen, und entgegengesetzte Interessen zur Entscheidung nach verschiedenen Richtungen drängen. Unklar bleibt ferner das Verhältnis der zweckthätig, aber ohne Überlegung wirkenden Natur zur Individualseele als Entelechie des Organismus einerseits und zum göttlichen νοῦς andrerseits, zumal da der Platonische Begriff der Weltseele von Aristoteles abgelehnt wird. Unklar endlich bleibt es, ob der thätige Nus nach dem Untergange des leidenden Nus und der Seele im Tode als individuelles Wesen fortdauert, oder ob er nach der Aufhebung des Leibes, der im Leibe individualisierten Seele und des an der Seele individualisierten leidenden Nus wieder desindividualisiert in die Allgemeinheit des göttlichen Nus versinkt.

Aus individualistischem Gesichtspunkt sollte man meinen, dass der thätige Nus nur als Individuum reale Existenz haben könne, weil erst in der Einheit von Form und Stoff die Usia als Realität bestehen soll; aber dem steht entgegen, dass doch auch der göttliche Nus Form ohne Stoff ist und trotz der Allgemeinheit seines Inhalts reale Existenz haben soll. Es bleibt zweifelhaft, ob die Ausnahme, dass etwas auch ohne Stoff existieren könne, für die Form nur als göttlichen absoluten Geist, oder auch schon für die Form als individualisierten thätigen Nus Geltung haben solle. Der thätige Nus im Menschen bethätigt sich in persönlicher Gestalt, das ist zweifellos; aber ebenso zweifellos ist es, dass nur der göttliche Geist ganz frei von Leiden ist, dass aber der persönliche Menschengeist immer schon eine Zusammensetzung aus leidendem und thätigem Nus ist, und der letztere niemals ganz rein und ungemischt in ihm zur Bethätigung gelangt. Ob nun die menschliche Persönlichkeit allein auf den vergänglichen Bestandteilen, oder allein auf dem unvergänglichen,

wesentlich transcendenten und von aussen her in das Individuum eintretenden Bestandteil, oder auf einer Wechselwirkung beider beruht, diese Frage hat Aristoteles niemals erörtert; wenn er sie behandelt hätte, so hätte er von seinen Voraussetzungen aus folgerichtig zu dem Ergebnis gelangen müssen, dass die Individualität an der Seite des Stoffes hängt, dass der Leib durch den Stoff individuell, die Seele durch den Leib und der leidende Nus durch die Seele individuell ist, dass aber die Persönlichkeit ein Produkt der Wechselwirkung zwischen dem individuellen leidenden Nus und dem nichtindividuellen thätigen Nus ist. Denn der Inhalt des thätigen Nus ist einerseits rein theoretisch, andrerseits schlechthin allgemein auch in seiner persönlichen Bethätigung, so dass man nur annehmen kann, dass der thätige Nus auch nach seinem Existenzprincip, d. h. als Form allgemein sei und bleibe trotz seiner Kooperation mit dem individuellen leidenden Nus und trotz des Ergebnisses der Persönlichkeit, das aus dieser Kooperation entspringt.

Die Entschiedenheit, mit welcher Platon die Unsterblichkeit der Individualseele behauptet, gilt doch nur für die Dauer der Seelenwanderung, die von Aristoteles als eine philosophisch unannehmbare Mythologie verworfen wird; nach Aristoteles befindet sich der thätige Nus beim Tode des Menschen jedes Mal in der Lage, wie bei Platon die Seele beim Tode eines Menschen, der die Seelenwanderung überwunden hat. Da gewinnt aber selbst bei Platon die Fortdauer ein ganz anderes Ansehen, weil nun an Stelle der gemischten Usia wieder das ungemischte unteilbare Sein tritt, oder weil mit anderen Worten an Stelle der substantiell-spirituellen Fortexistenz eine bloss noch logisch-ideelle als dialektisches Moment im Ideenreich tritt. Bei Platon beruht freilich die ganze Ideenlehre darauf, dass das logisch-ideelle Sein als das wahrhaft wirkliche Sein gegenüber dem bloss scheinbar wirklichen Sein der aus Idee und Stoff gemischten Usia betrachtet wird; aber bei Aristoteles wird diese Voraussetzung principiell aufgehoben und nur inkonsequenter Weise für den göttlichen Geist doch wieder als Ausnahme festgehalten. Bei Platon haben die einzelnen Ideen, wenn auch nicht als Individualideen, so doch wenigstens als Gattungsideen eine gewisse ideale Selbständigkeit in der absoluten Idee, so dass die der Seelenwanderung entrückte Individualseele wenigstens in ihrer entsprechenden Gattungsidee eine,

wenn auch nicht mehr individuelle, so doch generelle, Fortdauer hat; bei Aristoteles hingegen wird ausdrücklich der gesamte Inhalt des göttlichen Nus zu einem göttlichen Sichselbstdenken, so dass auch die Gattungsformen nicht mehr als ideell selbständige Glieder des Ideenreiches, sondern nur noch als Gedanken Gottes fortdauern könnten, insofern dieser bei seinem Sichselberdenken auch diese Gattungsformen mitdenken sollte.

Aristoteles ging von der Ewigkeit und Stetigkeit der Bewegung des äussersten (Fixstern-)Himmels und von der Annahme aus, dass Bewegung nur durch unmittelbare Berührung bewirkt werden könne, und schloss daraus auf einen die Welt oder den Himmel umschliessenden, einzigen, ewig sich selbst gleichen und deshalb selbst unbewegten, unteilbaren und deshalb unkörperlichen Beweger. Die unkörperliche Usia ist aber die reine Form des Denkens, welches ebenfalls durch Berührung das Gedachte in sich aufnehmen soll. Der unbewegte Beweger soll nicht etwa Dynamis, sondern reine Energie sein; reine Energie ist wiederum nur das Denken. Die Gottheit soll ferner das Vollkommenste sein, das zugleich am reinsten und höchsten beseligt; dies ist aber dem Intellektualisten Aristoteles wiederum das Denken. Das vollkommenste und unveränderliche Denken soll nur das Vollkommenste und Unveränderliche denken; das ist aber nur es selbst, folglich muss die Energie der Gottheit Denken des Denkens sein. Dabei ist nun freilich von Aristoteles übersehen, dass die zunächst leere Form des Denkens zugleich zum Denkinhalt gemacht ist, dass aber die Anfüllung des Leeren mit sich selbst nur eine scheinbare sein kann. — Man hat die Aristotelische Bestimmung Gottes als Denken des Denkens sehr bewundert, als ob sie ein absolutes Selbstbewusstsein oder ein absolutes Ich darstellte; indessen scheint mir in der hier proklamierten Identität von Form und Inhalt des Denkens oder von Subjekt und Objekt, von Denkthätigkeit und Gedanke, eher das Gegenteil alles Bewusstseins und Selbstbewusstseins zu liegen, welche eben auf der Unterscheidung und Entgegensetzung des hier Identifizierten beruhen. Aber selbst wenn auch Aristoteles mit dem Denken des Denkens ein reflektierendes Denken oder bewusstes Wissen oder Selbsbewusstsein gemeint hätte, wenn er nicht bloss die Voraussetzungslosigkeit und das auf sich selbst Gestelltsein des göttlichen Denkens hätte ausdrücken wollen, so hätte es ihm doch jedenfalls fern

gelegen, aus diesem Denken des Denkens auf ein konkretes persönliches Selbstbewusstsein oder gar auf die Persönlichkeit Gottes überhaupt zu schliessen. Denn die auf sich selbst reflektierende leere Form des Denkens, oder die inhaltlose Denkthätigkeit, die über sich als inhaltlose Thätigkeit denkt, um an sich erst den ihr fehlenden Inhalt zu finden, ist doch das abstrakt Allgemeinste, das sich denken lässt, und von konkreter Persönlichkeit so fern als möglich. Die Bestimmung der ewigen Sichselbstgleichheit macht es dem göttlichen Denken unmöglich, von diesem abstraktesten Anfang zu einer konkreteren Erfüllung zu gelangen. Selbst wenn eine solche in Gestalt der Gattungsformen zugegeben würde, bliebe doch die gattungsmässige Abstraktheit dieser Formen bestehen, die es zu keiner Konkretheit des Inhalts und zu keiner Persönlichkeit des denkenden Geistes kommen lässt.

Den Dualismus des göttlichen Nus und des relativ nichtseienden Stoffes hat auch Aristoteles keinen Versuch gemacht zu überwinden; er tritt nur noch schroffer bei ihm hervor durch die Bezeichnung ὕλη und durch die Erklärung, dass das Nichtsein und die Unbegrenztheit nicht mehr das Wesen, sondern nur noch hinzukommende Bestimmungen an diesem Stoffe ausmachen. Infolge dieses Dualismus kann auch bei Aristoteles ebenso wenig wie bei Platon das ganze System als Theismus oder Pantheismus bezeichnet werden. Innerhalb des Dualismus aber zeigt sein Gottesbegriff eine wesentlich andere Charakteristik als der Platons. Bei Platon kann man einen pantheistischen Zug darin finden, dass alles Sein in der Welt nur von der Immanenz der Ideen im Sinnlichen, also letzten Endes von der Immanenz des Einen im Vielen oder Gottes im Unbegrenzten herstammt, einen theistischen Zug aber darin, dass die ethischen Eigenschaften im Vordergrunde seines Gottesbegriffs stehen und alle Teleologie der Welt auf ihn als absoluten Zweck bezogen wird. Bei Aristoteles hingegen beschränkt sich die pantheistische Immanenz Gottes auf die zweifelhafte Beziehung des menschlichen thätigen Nus zum göttlichen, die ethischen Eigenschaften verschwinden aus dem rein intellektualistisch gefassten Gottesbegriff, die Formen und Zwecke verselbständigen sich zu immanenten Formen und Zwecken der Individuen und Dinge selbst, und Gott zieht sich in seine transscendente Unbeweglichkeit zurück. Die Welt verselbständigt sich substantiell, kausal und teleologisch gegen Gott, und Gott

erstarrt zu einem unbewegten ersten Beweger, der in deistischer Weise zwar die Maschine in Gang bringt, im übrigen aber sie sich selbst überlässt. So kann man wohl sagen, dass der Platonische Gottesbegriff mehr theistisch und pantheistisch, der Aristotelische mehr deistisch gefärbt ist, ohne dass damit die Systeme selbst für Theismus, Pantheismus oder Deismus ausgegeben werden sollten.

---

3. Die sensualistische und skeptische Auflösung des klassischen Rationalismus.

Mit der Blüte des Griechentums schwand auch der vornehme Intellektualismus, dem ein Platon und Aristoteles gehuldigt hatten, und praktische Interessen traten an die Stelle der theoretischen und ästhetischen. Die Philosophie musste darauf verzichten, Selbstzweck zu sein und in den Dienst der praktischen Interessen treten. Damit vollzog sich eine völlige Umwandlung auch in ihrem Inhalt und ihren Zielen. Wenn Platon und Aristoteles vor allem dem Rationalismus gehuldigt und in einem Begriffsrealismus das Ziel des Erkenntnisstrebens erblickt hatten, so drängt sich nun ein sensualistischer Empirismus hervor, der die wahre Wirklichkeit nur im einzelnen sieht, und die Gemeinbegriffe im Sinne des mittelalterlichen Nominalismus als etwas bloss Subjektives betrachtet. Wenn dort das wahrhaft Seiende in einem transcendenten unkörperlichen rein ideellen Gott gesucht wurde, so jetzt in dem körperlichen, realen, stofflichen Dasein, dem die bildenden Kräfte selbst wieder in stofflicher Gestalt innewohnen. Wenn dort der Dualismus des seienden Ideellen oder Geistigen und des nichtseienden Stofflichen unüberwindlich schien, so wird nunmehr der Monismus des seienden Stofflichen proklamiert und das rein Ideelle oder Geistige, soweit es ein Unstoffliches oder Unkörperliches sein will, als Irrwahn beseitigt. An Stelle des geistigen transcendenten Demiurgen, der aus vorgefundenem Stoffe die Welt bildet, tritt ein stofflicher immanenter Gott von

bloss feinerer Körperlichkeit, der sich zur Welt verdichtet, an Stelle des unsichtbaren, über allen Volksgöttern thronenden Gottes tritt der in die Welt versenkte Zeus mit seinen Besonderungen, an Stelle des Nus die Weltseele. Die theistische Transcendenz löst sich ohne Rest in pantheistische Immanenz auf; aber der so entstandene Pantheismus ist ein schlechthin naturalistischer Monismus, der die Gefahr in sich trägt, sich in Pluralismus aufzulösen, indem er zum hylozoistischen Materialismus hinabgleitet. Die kleinstaatliche Enge des hellenischen Nationalbewusstseins erweitert sich infolge der Eroberungszüge Alexanders und der fortschreitenden Unterwerfung des Mittelmeerbeckens unter die Römerherrschaft zu einem kosmopolitischen Horizont; aber die fortschreitende Unmöglichkeit einer erspriesslichen Teilnahme der Bürger am politischen Leben und der Verfall der Familiensitte wirft den Menschen von diesem kosmopolitischen Ideal der verbrüderten Menschheit auf sich und sein eigenes Selbsgefühl zurück, das höchstens in der Freundschaft Ergänzung sucht.

Dies sind die Grundzüge des Stoicismus, der von Zenon (342—270) begründet und von Chrysippos (281/76—208/4) zum Abschluss gebracht wurde.

Leider fehlt es uns für die ursprüngliche Gestalt des Stoicismus ebenso wie für die des Epikureismus wiederum an ausreichenden Urkunden; insbesondere für die theoretische Philosophie fliessen die Quellen recht spärlich, weil sich je länger desto mehr das Interesse auf die praktische Seite der Philosophie konzentrierte.

In der Naturphilosophie erneuert Zenon die Lehre Heraklits von dem alle Dinge hervorbringenden und wieder verzehrenden Urfeuer, in der Ethik die Selbstgenügsamkeit der Cyniker und die Lehre des Sokrates, dass die Tugend sich auf das Wissen gründen müsse, aber mit stärkerer Betonung der aus dem Monismus folgenden Solidarität aller vernünftigen Lebewesen. Das Heraklitische Urfeuer verschmilzt er mit der Platonischen Weltseele und ergänzt diese Synthese durch Annahme der Aristotelischen Physik und Logik. Zu diesen fügt er die Anfänge einer sensualistischen und empiristischen Erkenntnistheorie hinzu, welche die Seele für eine unbeschriebene Tafel erklärt, aber in Betreff des Kriterions der Wahrheit und in Betreff der Wirklichkeit des Wahrgenommenen über einen naiven Realismus nicht hinauskommt.

Ein Wirkliches sind nur körperliche Dinge, da nur diese wirken und leiden können. Um wirklich zu sein, müssen sogar die Eigenschaften der Dinge selbst wieder körperlich sein, wenn auch feinerer Art, nämlich Luftströmungen, Winde, Wehen oder Hauche (πνεῦματα oder spiritus), die sich durch den gröberen Stoff des Körpers verbreiten. Dass die Seele oder der Geist selbst nur ein solcher stofflicher luftartiger Hauch ist, liegt schon im Namen (πνεῦμα). Je feiner der Stoff, desto thätiger ist er, je gröber und dichter, desto leidender. Der gröbere und feinere Stoff innerhalb des einzelnen Körpers sowohl, wie auch des Weltgebäudes verhalten sich demnach als Leidendes und Thätiges zu einander, oder wie leidender Stoff und thätige Ursache, oder wie passiver Stoff und aktive Kraft, oder wie bestimmbarer Stoff und bestimmende formale und Zweck-Ursache. So ist denn glücklich der Aristotelische Gegensatz von Stoff und Form beibehalten, aber auf einen bloss relativen oder graduellen Unterschied von gröberem und feinerem Stoff herabgesetzt.

Den Äther als fünftes Element verwerfen die Stoiker, aber nur dem Namen nach, um das Feuer als das erste und letzte hinzustellen; in der That halten sie ihn fest, indem sie das Feuer in ein ätherisches, sich kreisförmig bewegendes und in ein irdisches, sich gradlinig bewegendes unterscheiden. Das ätherische Urfeuer ist als der feinste aller Stoffe, zugleich auch das thätigste Princip oder die Urkraft, die letzte Ursache aller Bewegung und Gestaltung; es ist zugleich der Weltgeist oder die Gottheit, die aus sich die Welt als ihren Leib gebildet hat. Dies vollzog sich so. Ein Teil des ätherischen Feuers verwandelte sich in Luft, ein Teil von dieser schlug sich in Wasser nieder; ein Teil von diesem wieder verdichtete sich zu Erde, ein anderer Teil blieb Wasser, ein dritter Teil verflüchtigte sich wieder zu Luft und aus dieser entzündete sich bei weiterer Verdünnung das irdische, elementarische Feuer. Der nicht zu Luft verwandelte Teil des ätherischen Urfeuers wohnt der Welt als bildende Kraft oder Weltseele inne; es ist das technische oder bildsame Feuer, die Keimkraft oder keimartige Urform, der λόγος σπερματικός, der sich seinerseits wieder in viele λόγοι σπερματικοί oder Keimkräfte oder Keimformen spaltet. Aber in der Vielheit bleibt die Einheit, der Ursprung als Gesamtsympathie erhalten und sorgt für die vernünftige, ordnungsmässige, zweckvolle und harmonische Ver-

knüpfung aller Einzelvorgänge im ganzen Weltlauf oder aller Einzelschicksale im Weltschicksal. Die Unvollkommenheit des Einzelnen soll in der Vollkommenheit des Ganzen ihre Auflösung und entschuldigende Rechtfertigung finden.

Im Gegensatz zu der Platonisch-Aristotelischen Annahme einer gewissen Willensfreiheit ist der Stoicismus nicht nur streng deterministisch, sondern auch krass fatalistisch. Aber darin stimmt er mit den Klassikern überein, dass alles teleologisch bestimmt ist; in dem Verhängnis der Welt erkennt er zugleich die Vorsehung der Welt. Wie Brahmas Ein- und Ausatmen die indischen Weltperioden regelt, so das Urfeuer Zeus die stoischen, indem es als verzehrendes Feuer schliesslich alles wieder auf demselben Wege in sich hereinnimmt, um es immer aufs neue in ganz gleichem Verlauf wieder aus sich zu entlassen. Die menschliche Seele, oder der warme Hauch im Menschen ist ein Teil der Weltseele, der den Tod des Leibes überdauert bis zur nächsten Weltverbrennung. Der freiwillige Austritt aus dem leiblichen Leben gilt darum weder als Tod im eigentlichen Sinne noch auch als etwas Unrechtes, sondern im Gegenteil als würdige Bethätigung der inneren Unabhängigkeit des Weisen von äusseren Bedingungen. — Der Weltseele wird hier zum erstenmale ausdrücklich Bewusstsein und Selbstbewusstsein zugeschrieben, und zwar auf Grund des ästhetischen Beweisgrundes der Vollkommenheit; weil nämlich die Welt bewusste und selbstbewusste Teile hat, weil in diesem Bewusstsein und Selbstbewusstsein der Teile eine relative Vollkommenheit derselben gesehen wird, und weil die Welt als Ganzes vollkommener sein muss als jeder ihrer Teile, darum muss die Welt als Ganzes ein Bewusstsein haben, und eben dieses Bewusstsein der Welt von sich selbst ist die Gottheit. Mit dieser Bestimmung hat der Stoicismus trotz seines naturalistischen Pantheismus der späteren theistischen Fassung des Gottesbegriffes ebenso wirksam vorgearbeitet, wie mit seiner Identifikation von Zeus, Weltseele und Weltgeist (*νοῦς*) dem späteren Monotheismus, obwohl er die Volksgötter zunächst noch als Besonderungen der Urkraft oder Ableitungen oder Ausflüsse des Zeus bestehen liess. Alle späteren Bemühungen, einen naturalistischen Pantheismus auf den Schild zu erheben, haben mit mehr oder minder deutlichem Bewusstsein an das Vorbild des Stoicismus angeknüpft.

In der Lehre von den Kategorien lehnen sich die Stoiker an die Vereinfachungen an, die sich schon bei Aristoteles selbst und seinen nächsteren Schülern finden. Wenn schon Aristoteles drei Gruppen aufgestellt hatte: Usiae, Affektionen und Relationen, so erweitern die Stoiker diese Dreiheit zur Vierheit, indem sie die Usia in Stoff und Form, oder Substrat und essentielle Qualität spalten. So entsteht die Vierzahl der Kategorien: Substrate (*ὑποκείμενα*), essentielle Qualitäten (*ποιὰ* oder *ποιότης οὐσιώδης*), Affektionen (*πὼς ἔχοντα*) und Relationen (*πρὸς τί πως ἔχοντα*). Die essentiellen Qualitäten und Affektionen verhalten sich zu einander wie in der neueren Philosophie die Attribute und Accidentien, nur mit dem Unterschiede, dass die Stoiker in dem *ποιόν* noch das *κοινῶς* und *ἰδίως ποιόν*, d. h. die allgemeine und die individuell eigentümliche Wesensbeschaffenheit unterscheiden, während die Attribute in der neueren Philosophie bloss eine allgemeine Wesensbeschaffenheit bezeichnen. Ausserdem werden die *ποιά* von den Stoikern, wie schon bemerkt, ausschliesslich als stoffliche Beimischungen feinerer Art angesehen, welche erst durch die ihm mitgeteilte Kräftespannung das Substrat zu dem machen, als was es erscheint. Denn das Substrat selbst, das auch mit dem Aristotelischen Ausdruck des Was (*τί*) genannt wird, ist identisch mit dem ersten, noch völlig unbestimmten Stoff, der erst durch die essentielle Qualität zur bestimmten, dichteren oder dünneren, schwereren oder leichteren, trägeren oder kräftigeren, mehr grobleiblichen oder mehr geistigen Materie bestimmt wird.

Alle sonstigen Aristotelischen Kategorien, mit Ausnahme der unter die Relation fallenden, werden unter die Affektionen befasst, also gleich allen geistigen Zuständen (z. B. Tugenden, Affekten, Weisheit u. s. w.) materialisiert. Nur mit dem leeren Raum, dem Ort und der Zeit wird ebenso wie mit dem Gedachten (*λεκτόν*) eine wohl erklärliche, aber immerhin inkonsequente Ausnahme gemacht. Die Affektionen sind zwar dem Dinge nicht so wesentlich, dass mit ihrer Änderung das Ding selbst ein wesentlich anderes würde, aber sie sollen auch nicht bloss Bestimmungen sein, die dem Dinge in Bezug auf andere Dinge zukämen, sondern ihm an und für sich auch als isoliertem inhärieren. Da unter diese Affektionen Grösse, Farbe, Ort, Zeit, Thun, Leiden, Bewegung und Zustand gerechnet werden, so bleibt für die vierte Kategorie der bloss relativen Beschaffenheit allerdings nicht mehr

allzuviel übrig (z. B. ähnlich, rechts, links, Vater, Sohn, Ursache, Wirkung, Wahrnehmung, Wissen). Ob ein Wechsel von Accidentien an einem Dinge ohne Relation zu anderen Dingen überhaupt in der Erfahrung vorkomme oder auch nur denkbar sei, diese Frage haben sich die Stoiker noch nicht vorgelegt.

Eine Philosophie, welche die praktischen Interessen für sich als massgebend anerkennt und das Wissen nur soweit erstrebt, wie es als Mittel der praktischen Thätigkeit dienen kann, muss notwendig früher oder später dazu führen, die theoretische Erkenntnis zu missachten; denn die Ansicht, dass die Tugend und Tüchtigkeit auf dem Wissen beruhe, muss notwendig sich selbst aufheben, indem sie den Umfang des für das richtige praktische Verhalten erforderlichen Wissens mehr und mehr einschränkt. Ist einmal die sinnliche Wahrnehmung nicht bloss als Grundlage, sondern auch als alleiniges und erschöpfendes Mittel des Erkennens proklamiert, so muss der subsidiäre Wert der Vernunft immer stärker eingeschränkt und auf unvermerkte Komplikationen und Nachwirkungen von Sinneseindrücken zurückgeführt werden. Die theoretische Philosophie gewinnt dann mehr und mehr die negative Bedeutung einer aufklärerischen Vorbereitung für die praktische, und sie büsst ihre Bedeutung in dem Masse ein, als die Aufklärung ihre Aufgabe erfüllt und die überlieferten Annahmen zerstört hat. Der Naturalismus mag sich noch so sicher fühlen in seinem monistischen, pantheistischen und teleologischen Charakter, weil er von pantheistischen und teleologischen Traditionen herkommt und die Quelle des klassischen Dualismus abgegraben zu haben glaubt; dennoch ist seine Verschmelzung mit dem Monismus oder Pantheismus und der Teleologie nur eine gedankenlose Inkonsequenz. Der Naturalismus ist wesentlich pluralistisch, atheistisch und antiteleologisch; es ist ein unmotiviertes Festhalten an älteren Überlieferungen oder eine aus begrifflicher Unklarheit entspringende Verwechselung, wenn die Natur als solche als eine substantielle und dynamische Einheit, anstatt als ein Produkt aus vielen Stoffen und Kräften aufgefasst wird, wenn gar der so vereinheitlichten Natur Individualität und Geistigkeit zugeschrieben wird, oder wenn die blinde Notwendigkeit des mechanischen Naturgetriebes gewaltsam mit dem zweckvollen Wirken einer göttlichen Vorsehung gleich-

gesetzt wird. Der konsequent durchgeführte Naturalismus kann nur ein pluralistischer Materialismus mit rein mechanischer Notwendigkeit sein, wobei natürlich eine hylozoistische Innerlichkeit der Einzelwesen nicht ausgeschlossen ist. Es ist ferner eine bare Inkonsequenz vom naturalistischen Standpunkt, diese hylozoistische Innerlichkeit des Individualwesens über den sinnlich wahrnehmbaren Bestand seiner äusseren Individualität fortdauern zu lassen, d. h. eine persönliche Unsterblichkeit, wenn auch nur für die Dauer einer Weltperiode anzunehmen. Wenn endlich der Einzelne sich trotz des theoretischen Weltbürgertums doch praktisch auf sich und sein Selbstgefühl zurückziehen soll, so ist es unmöglich für die egoistisch veranlagte Menschennatur, bei der vorausgesetzten Identität von Tugend und Glückseligkeit auf die Dauer die Tugend als Zweck und die Glückseligkeit bloss als nebensächliche Folge festzuhalten; es wird vielmehr die individuelle Glückseligkeit sich als Zweck hervordrängen und die Tugend zu einem blossen Mittel für diesen Zweck herabsinken müssen. Dieser Umschlag wird noch mehr erleichtert werden müssen, wenn alle darüber einig sind, dass die erreichbare Glückseligkeit doch nur in Selbstgenügsamkeit und Schmerzfreiheit, also in einem bloss privativen Gefühlszustand zu suchen ist, da die positive Zwecklosigkeit des Lebens aus individualistischem Gesichtspunkt dann gemeinsame Voraussetzung ist. —

In allen diesen Punkten sind die Epikureer viel konsequenter als die Stoiker. Man mag es dem Herzen und den ethischen Instinkten der Stoiker zur Ehre anrechnen, dass sie der epikureischen Kritik gegenüber an ihrer Ethik eines verstiegenen und inhaltlich hohlen Tugendstolzes festhielten; man mag es ihrem religiösen Sinn und ihrem metaphysischen Bedürfnis zur Ehre anrechnen, dass sie sich ihrem hylozoistischen Materialismus zum Trotz an den teleologischen Pantheismus anklammerten, um sich mit dem Gottes- und Vorsehungsglauben die Grundlage religiösen Lebens zu retten; aber der formalen logischen Folgerichtigkeit ihres Denkens gereichen diese Inkonsequenzen nicht zur Ehre. Wenn die Stoiker vor dem epikureischen Radikalismus zurückscheuten, so hatten sie doch Unrecht, dass sie sich dagegen sträubten, die Konsequenzen der Epikureer aus ihren eigenen Voraussetzungen als richtig anzuerkennen, und daraus den Antrieb zu erneuter Prüfung dieser Voraussetzungen zu schöpfen. Kultur-

geschichtlich betrachtet mag der Stoicismus als die edlere und in ihren Folgen wertvollere Erscheinung gelten; aus philosophiegeschichtlichem Gesichtspunkte aber muss der Epikureismus als die fortgeschrittene und höhere Entwickelungsstufe gelten, welche sich um die reductio ad absurdum eines falschen Ausgangspunktes wohl verdient gemacht und dieselbe ihrer Vollendung näher gerückt hat.

Eine Weltanschauung, die dem naiven Realismus huldigt, keine Realität als die körperliche und keine Erkenntnisquelle als die Sinnlichkeit gelten lässt, die ihre wesentliche Aufgabe darin sieht, den Menschen von der Furcht vor allem Übersinnlichen zu befreien und aus sensualistischen Voraussetzungen alles Übersinnliche zu leugnen, eine solche Weltanschauung muss natürlich metaphysikfeindlich sein und kann der Metaphysik nur negative Förderung gewähren. Sie muss die Dialektik und Logik geringschätzen, sich an der Evidenz der Sinne genügen lassen, und alles abstrakte Theoretisieren und Spekulieren als zwecklos für den praktischen Menschen verwerfen. Ihr theoretisches Interesse wird sich auf die Physik konzentrieren, damals freilich noch nicht, um durch Technologie die Natur den menschlichen Interessen dienstbar zu machen, auch nicht aus rein intellektueller Freude am Erkennen der mechanischen Naturzusammenhänge, wohl aber um durch den allgemeinen Nachweis, dass die mechanische Naturnotwendigkeit zur Erklärung alles Geschehens ausreicht, das Suchen nach metaphysischen, übersinnlichen und teleologischen Erklärungsprincipien zu entwurzeln. Dabei werden die Fragen der organischen Naturphilosophie sehr vernachlässigt und die Astronomie und Meteorologie bevorzugt.

Wenn Zenon an Heraklits Urfeuer angeknüpft hatte, so erneuerte Epikuros (342/1—270) die demokritische Atomistik, wobei er jedoch die Spekulation über das Seiende und Nichtseiende ausschied und sich lediglich an die sinnlichen Vorstellungen von dem raumerfüllenden Stoff und dem leeren Raume hielt. Beide sind unendlich; den Raum erfüllen zahllose verschiedene aber doch einander ähnliche Welten, die sich auflösen und neu entstehen, und auch in den leeren Zwischenräumen (Intermundien) können sich Welten bilden im Laufe des unendlichen Weltprozesses. Der Stoff besteht aus Atomen, die zwar unwahrnehmbar klein, aber nicht unendlich klein sind; sie heissen Atome

nur, weil ihre physikalische Beschaffenheit jeder Teilung widerstrebt. Die Atome haben Gestalt, Grösse und Schwere, aber weder Farbe, Wärme, Geruch, noch sonst eine von den sinnlichen Eigenschaften, die erst den aus ihnen zusammengesetzten Körpern zukommen. Die Unterschiede der Gestalt und Grösse schliesst Epikur im Gegensatz zu Demokrit in bestimmte Grenzen ein; die Schwere aber setzt er nicht bei allen Atomen gleich, sondern nimmt zufällige oder willkürliche minimale Abweichungen der Atome von der senkrechten Fallrichtung an, um ein Zusammentreffen nebst den daraus entspringenden Folgen (Wirbelbewegungen u. s. w.) zu ermöglichen.

Die Seele ist zusammengesetzt aus einem feurigen, einem luftigen, einem dunstartigen und einem vierten noch feineren Stoffe ohne Namen (Äther?), der die Ursache der Empfindung sein soll. Da die Leiche so viel wiegt, wie der Lebende, so können keine schweren Stoffe zur Seele gehören. Der vernunftlose Teil der Seele durchdringt den ganzen Leib, der vernünftige hat in der Brust seinen Sitz; beide können gleichzeitig in entgegengesetzter Weise affiziert sein, ja sogar von der vernunftlosen Seele können ohne Schädigung des Lebens Teile verloren gehn (z. B. beim Verlust von Gliedmassen). Die Bilderchen, (εἴδωλα), die sich beständig von der Oberfläche der Dinge ablösen, oder auch sich in der Luft durch das zufällige Zusammentreffen feinster Atome ohne Grundlage eines körperlichen Dinges bilden, dringen durch die Pforten der Sinne in die Seele ein und werden so zur Grundlage für alle Seelenthätigkeiten. Nur darin ist Epikur inkonsequent, dass er (im Gegensatz zu den Stoikern) eine Selbstthätigkeit des Geistes in der Verarbeitung der Bilder festhält, um die Willensfreiheit im sittlichen Interesse zu retten.

Neben dieser mikrokosmischen Inkonsequenz zeigt sich eine makrokosmische in der Annahme vieler leichtlebiger seliger Götter, die in den Intermundien wohnen, ohne sich um die Welten zu kümmern. Epikur beruft sich bei dieser Annahme auf die allgemeine Übereinstimmung, scheint aber auch das ästhetische Interesse dabei zu haben, dass sein Glückseligkeitsideal irgendwo als verwirklicht zu denken sei. Jedenfalls haben diese Götter mit denen des Volksglaubens keine Ähnlichkeit, da sie zu den Menschen ausser aller Beziehung stehen; sie können deshalb auch dem religiösen Bedürfnis nichts bieten und erscheinen als ein

sonderbarer zweckloser Zierat an diesem Materialismus. Sie stellen so zu sagen das Ideal des deistischen Gottesbegriffs in polytheistischer Gestalt dar; denn diese Götter haben mit der Welt gar nichts mehr zu schaffen, nicht bloss nicht mit ihrer Erhaltung und Regierung, sondern auch nicht mit ihrer Schöpfung oder Bildung oder mit dem ersten Anstoss für ihre Bewegung und ihren Prozess. Mag es immerhin Epikur selbst mit dieser wunderlichen Ausschmückung seines Systems Ernst gewesen sein, so lag es nahe, dass ein späteres, minder pietätvolles Zeitalter diese Inkonsequenz beseitigen musste, oder doch nur noch zur Erleichterung der epikureischen Propaganda unter pietätvollen Gemütern ironisch festhalten konnte. Der Epikureismus will zwar nicht Atheismus sein, aber er ist es thatsächlich, wie sehr er sich auch gegen diese Konsequenz sträubt. Da seine Götter schlimmer sind als keine, ein Hohn auf den Gottesbegriff, so ist er sogar als Atheismus erträglicher wie als polytheistischer Deismus.

Der materialistische Individualismus Epikurs scheitert an dem Zweck des individuellen Daseins, der notwendig als ein positiver gedacht werden und als solcher auch praktisch erreichbar sein muss, wenn die Freiheit des Individuums sich nicht gegen sein Hineingestelltsein in diese sinnlose Welt blinder Notwendigkeit aufbäumen soll. Trotz aller optimistischen Neigungen kann aber Epikur sich doch nicht verhehlen, dass die dem Menschen erreichbare Glückseligkeit nur der privative Zustand der Ataraxie ist. Damit ist dann der praktische Bankerott des Systems besiegelt, weil selbst die privative Ataraxie schliesslich doch nur ein Ideal ist, das nur dem Weisen und auch diesem nicht unter allen Umständen erreichbar und nicht dauernd realisierbar ist. Die Vollendung der Ataraxie kann nicht während der Störungen des zwecklosen Lebens, sondern erst nach dem Tode im Zustande des Nichtseins vom Individuum erreicht werden; die weiseste Vorsicht und Berechnung scheitert im Leben an unberechenbaren Zufälligkeiten, und deshalb ist der Selbstmord die einzige radikale und folgerichtige Konsequenz ebensowohl des unsterblichkeitsungläubigen Epikureismus, wie des unsterblichkeitsgläubigen Stoicismus, die beide in gleichem Masse die Schrecken des Todes als thörichten Wahn verspotten.

In theoretischer Hinsicht liegt die Schwäche der epikureischen Atomistik ebenso wie die der demokritischen darin, dass einerseits jede dynamische Wechselwirkung der Atome fehlt und

andererseits die unentbehrlichen Voraussetzungen mangeln, um aus einer rein kinetischen Atomistik die Entstehung des Körpers zu erklären. Vor allem fehlt es an einer Grundlage für die Elasticität der Atome, ohne welche der Zusammenstoss zu keiner Erklärung verwertet werden kann; denn Gestalt, Grösse und Schwere reichen nicht aus, um Elasticität zu verbürgen. Diese kinetische Atomistik erscheint deshalb als eine verfrühte Anticipation späterer physikalischer Theorien zu einer Zeit, wo ihr noch die wesentlichsten Bedingungen fehlten, um mit anderen Hypothesen den Wettbewerb aufzunehmen. Die individuell willkürlichen und universell zufälligen Abweichungen der Atome von der gesetzmässigen Fallrichtung durchbrechen vollständig den Charakter der mechanischen Notwendigkeit, sind aber doch wieder unerlässlich, um das epikureische System der Atomistik irgendwie brauchbar erscheinen zu lassen.

Die epikureische Lehre glaubt bei aller Missachtung der begrifflichen Erkenntnis doch in der sinnlichen Gewissheit den festen Boden zu besitzen, der ihre naiv-realistische Zuversicht in die Existenz der wahrgenommenen Welt stützt. Aber sie hält an diesem Glauben nur fest, weil und insofern sie sich unkritisch verhält; da sie ausserdem doch kein höheres praktisches Ideal als die Ataraxie erreichbar findet, so steht die anfängliche Annahme der Notwendigkeit bestimmter positiver theoretischer Erkenntnisse mit dem negativen praktischen Endergebnis in offenbarem Widerspruch. Die Ataraxie, die wesentlich indifferentistische Gemütsruhe, die Gleichgültigkeit gegen alles Äussere, ist billiger zu haben als um den Preis bestimmter theoretischer Grundansichten und positiver Erkenntnisse. Der praktischen Ataraxie entspricht der theoretische Verzicht auf Urteilenwollen und Wissenwollen, der praktischen Zurückziehung auf das Ich die theoretische, dem Indifferentismus des Wollens und Fühlens derjenige des Wissens, der Freiheit des Gemüts von praktischer Befangenheit diejenige des Urteils von theoretischer Befangenheit. Dem Weisen, dem es nur auf Unerschütterlichkeit des eigenen Ich ankommt, muss die Gleichgültigkeit gegen die für ihn gleichgültige Aussenwelt, die gänzliche Zurückhaltung des Urteils über dieselbe am angemessensten erscheinen, wie es zugleich das bequemste Verhalten ist, das mit der geringsten Mühe gradeswegs zu dem erstrebten Ziele führt. So entwickelt sich aus dem prak-

tischen Ideal des Epikureismus folgerichtig dasjenige theoretische Verhalten, welches als Skepsis im antiken Sinne bezeichnet wird. Der Skepticismus ist die konsequente Fortbildung des Epikureismus genau in demselben Sinne, wie dieser diejenige des Stoicismus. Um das praktisch begründete Postulat der Zurückhaltung des Urteils auch theoretisch zu rechtfertigen, muss der Skepticismus notwendig die gemeinsamen Grundvoraussetzungen des Stoicismus und Epikureismus, nämlich den naiv-realistischen Sensualismus und die transcendente Geltung der Kategorien einer kritischen Prüfung unterziehen, und hat es dabei nicht schwer, diese vermeintlich so gewissen Grundlagen als höchst fragwürdig nachzuweisen.

Die Skeptiker (Pyrrhon, Timon, Änesidemos, Sextus Empiricus), deren Wirksamkeit sich vom dritten vorchristlichen bis in den Anfang des dritten nachchristlichen Jahrhunderts hinzieht, stimmen darin überein, dass an sich oder in Wahrheit nichts schön oder hässlich, gerecht oder ungerecht, und dass jegliches das eine um nichts mehr und um nichts weniger als das andere sei, weil es erst durch menschliche Satzung, Sitte und Auffassung zu beiden werde. Wir dürfen weder unserm Wahrnehmen noch unserm Vorstellen trauen, da beides infolge der Unbeständigkeit der Dinge weder wahr noch falsch ist. Jeder kann nur sagen, wie ihm die Dinge erscheinen, aber nicht wie sie sind; denn die verschiedenen beseelten Wesen sind ganz verschieden organisiert; auch innerhalb der Menschheit sind die Individuen untereinander verschieden, die Sinneswerkzeuge von einander verschieden eingerichtet, und die subjektiven Zustände*) verschieden, von denen die Art der Eindrücke abhängt. Welche dieser verschiedenen Arten von Eindrücken die wahre sei, und ob überhaupt wahre darunter seien, vermag niemand zu bestimmen. Jedem Satz lässt sich sein kontradiktorisches Gegenteil entgegenstellen und, wie schon die Sophisten gezeigt haben, mit gleich starken Gründen verfechten. Es giebt keine Vorstellungen, die ein sicheres Kriterion der Wahrheit an sich tragen, und da es keine solche giebt, so müssen alle Versuche, das Merkmal der Wahrheit durch

*) Zu diesen lässt sich auch die Veränderung des Auffassungsvermögens durch vorangegangene häufige Eindrücke derselben Art und durch die Verschiedenheit der Bildung, Sitten, Grundsätze und Vorurteile rechnen.

Beweise zu erbringen, sich notwendig im Kreise drehen, oder auf eine petitio principi hinauslaufen. Dass wir trotzdem handeln, als ob wir eine Erkenntnis hätten, beweist nichts dagegen, denn wir folgen darin teils dem Herkommen, teils unserm Gefühl und instinktivem Bedürfnis. Daraus würde nun zu folgen scheinen, dass wir entweder gar nichts wissen können, oder doch nichts Gewisses wissen können; aber die skeptischen Grundsätze, dass keine Behauptung mehr Wahrheit hat als ihr Gegenteil, müssen auch auf alle skeptischen Grundsätze angewandt werden, also auch auf den, dass wir nichts wissen zu können scheinen.

Der Skepticismus ist also principiell verschieden von der negativ dogmatischen Ignoranztheorie, obwohl er bei seiner Erkenntniskritik des positiven Dogmatismus zunächst im Interesse der Ignoranztheorie zu arbeiten scheint. Er ist nur insofern Skepticismus, als er sich gleich ablehnend verhält sowohl gegen den negativen Dogmatismus der Ignoranztheorie, als auch gegen den positiven Dogmatismus der bestehenden metaphysischen Systeme. Der Skepticismus benützt irgendwelche Grundsätze, z. B. die der Logik, immer nur versuchsweise und bedingungsweise, indem er auf den Standpunkt des Gegners hinübertritt und diesem zeigt, dass er sich aus seinen eigenen Voraussetzungen auflöst; aber er lässt keinen Grundsatz an sich gelten und räumt keinem Verbindlichkeit für den eigenen Standpunkt ein. Es ist deshalb auch ganz falsch, zu sagen, dass der Skepticismus sich selbst aufhebe, indem er seine eigenen Grundsätze in Frage stelle; er vollendet sich vielmehr darin, dass er jeden Grundsatz nur hypothetisch ad hoc benutzt, und dann ihn selbst wieder in Frage stellt. Der antike Skepticismus ist niemals und zu keiner Zeit Ignoranztheorie gewesen, er hat immer nur behauptet, dass wir nicht wüssten, ob wir wissen können oder nicht. Die frühere und spätere Skepsis hat diese Auffassung in aller Strenge festgehalten, die mittlere Akademie unter Karneades dagegen hat nicht das Wissen selbst, sondern nur die Gewissheit des Wissens in Frage gestellt, und demgemäss drei verschiedene Grade der Wahrscheinlichkeit des Wissens als Normen für unser praktisches Verhalten aufgestellt. Damit ist der Punkt bezeichnet, an dem der Skepticismus scheitert; das gleichschwebende Gewicht der Beweisgründe für die entgegengesetzten Annahmen ist eine Fiktion, weil es ein unendlich unwahrscheinlicher Fall unter allen möglichen Fällen

der Verteilungsart des Gewichts der Gründe ist. Es ist dem Denken des Menschen unmöglich, fortdauernd auf dem labilen Gleichgewicht dieser Fiktion zu balancieren und sich gegen das Übergewicht der Beweisgründe bald auf dieser, bald auf jener Seite der Wage zu verschliessen. Aber diese Rückkehr von dem künstlich ersonnenen Gleichgewicht zum natürlichen Übergewicht fand im Altertum noch keine nähere Durchführung, teils weil die mathematische Grundlage der Wahrscheinlichkeitsrechnung noch fehlte, teils weil die Verfolgung dieses Weges zu einem ganz entgegengesetzten Resultat geführt hätte, als demjenigen der indifferentistischen Ataraxie.

Am ausführlichsten sind die skeptischen Argumentationen gegen die Erkennbarkeit des Wesens der Dinge vermittelst der Kategorien zusammengefasst von Sextus Empiricus (um 200 n. Chr.). Diese Beweisführungen laufen, wenn man von dialektischer Sophistik absieht, wesentlich auf zwei Punkte hinaus: erstens, auf die Relativität alles Seins und Wissens, und zweitens auf die Unbegreiflichkeit der Kausalität zwischen substantiell getrennten Dingen.

Schon bei Aristoteles finden sich ziemlich weitgehende Zugeständnisse hinsichtlich der übergreifenden Bedeutung des Relativen; die Skeptiker hatten nur nötig, diese Betrachtungen zu verallgemeinern und sowohl nach Seiten der zu erkennenden Dinge, als auch nach Seiten des erkennenden Subjekts strenger durchzuführen, um zur Einsicht in die absolute Relativität aller Bestimmungen, also auch aller Kategorien, vorzudringen. Sie glaubten dadurch dargethan zu haben, dass es ein Absolutes in keinem Sinne gebe, also auch kein absolutes Erkennen oder schlechthin gewisses Wissen. Sie übersahen dabei nur, dass das Relative als seinen Gegensatz den Begriff des Absoluten fordert und ohne diesen sich selbst aufhebt, wenn es auch andererseits nur einen solchen Begriff des Absoluten fordert, der in dem Gegensatz zum Relativen, d. h. in der Relation zum Relativen sein Wesen hat. Sie stellten damit der ferneren philosophischen Entwickelung die ganz neue Aufgabe, diesen Begriff des Absoluten zu suchen, und so zu bestimmen, dass alles Sein und Wissen nur als Relatives im Gegensatz zu diesem Absoluten, nur als Relationen der Akte des Absoluten unter einander erscheinen musste. So musste alles ausser dem Absoluten zu einer vom Absoluten gesetzten Relativität werden, und durch seine Beziehung auf den einheitlichen

absoluten Grund die Verständlichkeit gewinnen, die ihm als einem Relationenkomplex zwischen getrennten Substanzen abging.

Wenn einerseits ein Absolutes in keinem Sinne möglich ist, weil alles Seiende relativ ist, so ist andererseits alles Relative nicht etwas an sich Seiendes von realer Existenz, sondern nur etwas von uns Hinzugedachtes. Es folgt dies unmittelbar daraus, dass das πρός τι oder das Relative weder an dem Einen noch an dem Andern der Bezogenen ist, also auch nicht an beiden zusammen, und am wenigsten selbständig ohne die Bezogenen existiert. So ist z. B. der Schluss nicht in den Prämissen ohne den Schlusssatz enthalten, aber auch nicht in den Prämissen mit dem Schlusssatz, weil er dem letzteren vorangehen soll.

Ihre specielle Durchführung erhielt die behauptete Unverständlichkeit der Relation zwischen getrennten Dingen an dem Begriff der Kausalität.

Da die Skepsis ihrerseits den Begriff des Absoluten ablehnt, so kann sie auch die Lösung des Kausalproblems durch die im Absoluten immanente Relativität der Kausalität nicht gewinnen und muss sich damit begnügen, das Problem gestellt und seine Unlösbarkeit auf pluralistischem Boden gezeigt zu haben. Mit der Unmöglichkeit der Relation ist auch die der Kausalität unmittelbar mit bewiesen.

Alles was in der neueren Philosophie über die Unbegreiflichkeit und Unmöglichkeit einer von einem Dinge auf das andere überspringenden Wirkung gesagt worden ist, findet sich in den Grundzügen schon bei Sextus Empiricus angedeutet, bloss dass derselbe auf die psychologische Entstehung der Kategorie der Kausalität noch nicht eingeht.

Das Körperliche kann nicht durch Unkörperliches bewirkt werden, das Unkörperliche nicht durch Körperliches, da beide ungleichartig sind; aber auch durch Körperliches kann Körperliches und durch Unkörperliches kann Unkörperliches nicht bewirkt werden, weil das, was werden soll, schon in den Substanzen sein muss, dann aber wieder kein erst Gewordenes ist. Ebenso kann ein Ruhendes nicht Ursache eines Bewegten sein, noch umgekehrt; aber auch ein Ruhendes kann nicht Ursache eines Ruhenden, noch auch ein Bewegtes Ursache eines Bewegten sein. Wirkt die Ursache für sich allein, so müsste ihre Wirkung auf alle Gegenstände die gleiche sein; ist sie hingegen mitbedingt

durch die Beschaffenheit des Dinges, auf welches gewirkt wird, so erscheint wiederum das Leidende ebenso gut als Ursache wie das Wirkende. Das Entfernte kann nicht wirken, das sich Berührende aber ebensowenig, weil Berührung nur mit den unkörperlichen Oberflächen stattfindet, und das Unkörperliche keine körperliche Wirkung ausüben kann. Eine Durchdringung ist entweder als Ineinanderschiebung der Teile mit oder ohne Berührung zu verstehen, und bietet dann die Wiederholung derselben Schwierigkeiten, oder sie ist überhaupt unverständlich und undenkbar. Die Schwierigkeiten der kinetischen Atomistik der Epikureer sind hier offenbar sehr scharf ans Licht gezogen. Gegen die qualitative oder quantitative Veränderung (als Ergebnis der Kausalität) wird eingewendet, dass weder das ursprüngliche Ding, noch das aus der Veränderung hervorgehende Ding Subjekt der Veränderung sei, weil ersteres aufgehört habe zu existieren, und letzteres seit dem Beginne seiner Existenz dasselbe geblieben sei.

In derselben Richtung wirkt auch die Wiederaufnahme der eleatischen Antinomie zwischen dem Diskreten und Stetigen von Seiten der Skeptiker, vermittelst deren sie sich bemühen, in den Begriffen der Veränderung, Vermehrung oder Verminderung, Verwandlung, Bewegung u. s. w. Widersprüche nachzuweisen. Bei Zenon haben diese Argumentationen durchaus nur den Zweck, die Unmöglichkeit eines vielheitlichen Seins (im substantiellen Sinne des Wortes) und die Notwendigkeit des einheitlichen Seins darzuthun; bei den Skeptikern dagegen ist diese dienende Stellung der betreffenden Antinomistik zu Gunsten des Monismus vergessen und der Nachweis der Unmöglichkeit des Verstehens und Begreifens zum Selbstzweck geworden. Sobald dagegen die Skepsis im Lichte der geschichtlichen Entwickelung betrachtet wird, muss ihre auf den Pluralismus beschränkte Berechtigung und ihre Überwindung durch den Monismus in die Augen springen. Der Monismus der Eleaten hatte sich aufgelöst, weil ihm der Substanzbegriff noch gänzlich gefehlt hatte und weil der Begriff der Usia, der dem Bedürfnis des Denkens als Ersatz des noch fehlenden Substanzbegriffes von Aristoteles dargeboten worden war, sich dualistisch in Form und Stoff gespalten hatte und pluralistisch in die Vielheit der Individuen und Dinge zersplittert worden war. Das einzige System, welches bisher den

Versuch gemacht hatte, den Substanzbegriff im Sinne einer wahren und absoluten Substanz zu erringen, nämlich das Stoische, hatte statt des Brotes einen Stein, statt einer seienden Substanz eine nichtseiende, nämlich den antiken Unbegriff des bestimmungslosen Stoffes dargeboten. Der Skepticismus hatte es nur klar gestellt, dass die philosophische Erkenntnis auf den bisherigen Voraussetzungen unmöglich war, und dass zunächst der wahre Begriff des Absoluten und der Substanz gewonnen werden musste, wenn die durchgängige Relativität und Wechselwirkung verständlich werden sollte; denn nur in einer einheitlichen absoluten Substanz konnte die Relation seiner Momente eine reale werden, während sie zwischen verschiedenen getrennten Substanzen reell unmöglich blieb und bloss als subjektive Zuthat des Denkens zulässig schien.

Diese Aufgabe war bereits unabhängig vom Skepticismus durch andere Zeitströmungen von anderer Seite her vorbereitet, nämlich durch die Religionsphilosophie der Juden, Neupythagoreer, Neuplatoniker, Gnostiker und Christen; aber erst in Plotin fliessen diese beiden Strömungen zusammen. Bis dahin scheint die religionsphilosophische Richtung mit Kategorienlehre kaum etwas zu thun zu haben; bei Plotin aber zeigt es sich, dass das dieser Entwickelung zu Grunde liegende philosophische Problem in der That die Hinausführung der Kategorienlehre über das Sinnliche und ihre Vollendung in den Kategorien des Intelligiblen und Göttlichen ist.

---

4. Die spätgriechische Religionsmetaphysik.

Das, was wir heute unter Religionsphilosophie verstehen, d. h. der Versuch, das religiöse Bedürfnis zum Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung zu machen und die bestehenden religiösen Vorstellungen philosophisch zu rechtfertigen oder auch fortzubilden, hatte die ältere griechische Philosophie nicht besessen und nicht zu erwerben getrachtet. Zwar hatten manche Philosophen, wie z. B. Pythagoras und Platon, ein hervorragendes philosophisches Bedürfnis und gaben sich religiösen Spekulationen mit Eifer

hin. Aber diese religiösen Spekulationen versuchten noch nicht, eine wissenschaftliche Form anzunehmen, sondern blieben auf dem Boden des Mythos, auf dem sie erwachsen waren. Einem Pythagoras, dessen metaphysische Spekulationen sich gleichfalls wohl kaum zur Klarheit wissenschaftlicher Haltung emporgearbeitet hatten, mochte der formelle Unterschied zwischen seinem philosophischen und religiösen Vorstellungskreise noch nicht so auffallend scheinen, dass er hätte Bedenken tragen müssen, beide zur Einheit einer schulmässigen Lehre zu verbinden. Aber bei Platon war das Gefühl für den Unterschied der wissenschaftlichen und mythologisierenden Behandlungsweise schon so lebhaft, dass ihm sein religiöser Vorstellungskreis als eine unwissenschaftliche Privatmeinung ausserhalb seines philosophischen Systemes fällt, und er deutlich den Übergang in ein anderes Gebiet bemerklich macht, wenn er sich in philosophischen Untersuchungen eine Abschweifung in den religiösen Mythenkreis gestattet. Die übrigen vorplatonischen Philosophen bilden in ihrem Verhältnis zur Religion eine Übergangsbrücke zwischen der Stellung, die Pythagoras und derjenigen, welche Platon zu ihr einnimmt. Da die Volksreligion einem tieferen religiösen Bedürfnis zu wenig zu bieten hatte, so stützen sie sich alle mehr oder weniger auf die eleusinischen Mysterien und auf die orphische Theologie. Die ersteren verhiessen den Geweihten die persönliche Fortdauer unter dem Schutze der Demeter oder des Dionysos; die letztere fügt zu diesem Glauben noch die Einheit Gottes und den Läuterungsweg der Seele durch eine Reihe neuer Einkörperungen bis zur Teilnahme an der Seligkeit des Gottes hinzu.

Die wissenschaftliche Behandlung der Philosophie hatte sich zu Anfang auf Naturphilosophie und Logik beschränkt; erst Sokrates hatte seine Nachfolger genötigt, auch den ethischen Problemen Beachtung zu schenken. Aristoteles, der zuerst alle Hauptgebiete der Philosophie systematisch bearbeitet hat, hält sich am fernsten von der Religionsphilosophie, die er mythologisierend nicht mehr behandeln mag und wissenschaftlich noch nicht zu behandeln weiss. Nach ihm trat mit dem Stoicismus und Epikureismus die Ethik in den Vordergrund des Interesses. Diese beiden Richtungen untergruben das Ansehen der rationalistischen Metaphysik so sehr, dass diese nicht mehr imstande schien, den ethischen Bestrebungen eine brauchbare Stütze zu gewähren. Das

Aufkommen des Skepticismus und Eklekticismus hatte alsdann die physischen und logischen Interessen immer mehr zurückgedrängt und die rationalistische Metaphysik immer tiefer erschüttert. Zugleich hatten sie in Verbindung mit dem Ernst der Zeitläufte aber auch die Unzulänglichkeit der epikureischen und stoischen Ethik für die tiefer Blickenden zur Genüge dargethan. Die Ethik des Epikureismus stellte ein Glückseligkeitsideal hin, dem die Welt Hohn sprach, und mündete in einer privativen Ataraxie, deren Vollendung der Mensch doch nur im nichtseienden Zustande nach dem Tode erwarten konnte. Aber auch die stoische Moral konnte nicht halten, was sie versprach, nämlich durch Vernunftherrschaft alle Menschen tugendhaft und damit des höchsten Gutes teilhaftig zu machen; der hohle Dünkel des inhaltlosen stoischen Tugendstolzes war der reine Spott auf den Begriff des höchsten Gutes und der Glückseligkeit. Die auf sich selbst gestellte Ethik war sichtlich nicht imstande, ihre Aufgabe zu lösen; eine Metaphysik aber, die der Ethik eine wirkliche Stütze hätte bieten können, gab es nicht mehr.

Ein richtiges Gefühl wies unter solchen Umständen die Denker darauf hin, den Rückhalt und die Ergänzung der Ethik in der Religionsphilosophie zu suchen. Diese Bestrebungen beginnen schon in den beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderten, gewinnen aber erst im Anfang des ersten nachchristlichen Jahrhunderts festere Gestalt und breiteren Einfluss. Das Religionsgemenge aus buddhistischen, parsischen, ägyptischen, jüdischen und heidnischen Bestandteilen, das sich in den letzten vorchristlichen und ersten nachchristlichen Jahrhunderten an den Küsten des östlichen Mittelmeerbeckens gebildet hatte, war offenbar theosophischen Spekulationen sehr günstig. Es konnte nicht ausbleiben, dass die griechisch Gebildeten Parallelen zu den mythologischen Elementen des Timäus und der übrigen Dialoge Platons aufsuchten. Was halb poetisch, halb mythologisch gemeint war, wurde nun zur esoterischen Lehre umgedeutet. Bei autoritätsbedürftigen und mit ehrfürchtiger Scheu auf das Altertümliche blickenden Frommen entwickelte sich damals die Neigung, den Mischmasch aller möglichen Religionssysteme auf halb oder ganz sagenhafte Weise, wie Pythagoras, Orpheus, Linos, als auf seine ursprüngliche Quelle zurückzuführen, wozu die mündlichen Überlieferungen der Mysterienkulte beigetragen haben mögen. So

entstand die Schule oder Sekte der Neupythagoreer neben einer jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophie, die beide ihren Hauptsitz in Alexandrien hatten.

Von besonderer Wichtigkeit erscheint unter diesen Einflüssen der des jüdischen Monotheismus, weil die Einzigkeit, Geistigkeit und Überweltlichkeit seines Gottes an die Einzigkeit der orphischen Gottheit und des stoischen Zeus und an die Unstofflichkeit, Geistigkeit und Überweltlichkeit des platonischen und aristotelischen Gottes erinnerte. Wenn schon die Eroberungszüge Alexanders des Grossen und die Reiche seiner Nachfolger die hellenische Bildung mit den vorderasiatischen und ägyptischen Kultursphären in nahe Berührung gebracht hatten, so trug die jüdische Diaspora der Jahrhunderte vor und nach Christus den jüdischen Monotheismus in besonderem Masse in das östliche Mittelmeerbecken als in die Heimat der hellenischen Kultur hinein und verkündete »das Gesetz und die Propheten« bereits in ihrem vollen Umfange in hellenischer Sprache durch die unter dem Namen der Septuaginta bekannte Übersetzung. Wenn die Griechen bisher wohl an einen einzigen höchsten Gott gewöhnt waren, der aber die vielen Untergötter nicht ausschloss, so lernten sie hier zum ersten Mal einen exklusiven Monotheismus kennen, dessen Gott keine anderen Götter neben sich dulden wollte; diese Religion musste deshalb die Denker antreiben, die Einheit Gottes in strengerem und engerem Sinne als bisher aufzufassen.

Der alexandrinische Jude Aristobulos (im zweiten Jahrhundert vor Christo) lehrt die Unsichtbarkeit, Übersinnlichkeit und bloss intelligible Erkennbarkeit Gottes, der das All durchwaltet, aber nicht mit seinem Wesen, sondern mit seinen Kräften. Er unterscheidet also das überweltliche und ausserweltliche Wesen Gottes von seinen innerweltlich wirksamen Kräften, im Gegensatz zu dem Stoicismus, der beides in naturalistischer Weise vermengt. Die Weisheitslehre der jüdischen Apokryphen jener Zeit giebt diesen Kräften Gottes in der *σοφία* einen einheitlichen Sammelpunkt, der einerseits an den alttestamentlichen »Geist Gottes« anknüpft und andererseits die Verschmelzung mit der platonischen Ideenlehre vorbereitet.

Philon, ein älterer Zeitgenosse Jesu, vollzieht diese Verschmelzung des Judentums mit dem Platonismus wirklich, indem er die göttlichen Kräfte mit den platonischen Ideen, und den

Einheitspunkt dieser Kräfte mit dem Einheitspunkt der Ideenwelt identifiziert. Diese Synthese wird nur dadurch einigermassen verschleiert, dass er mit Vorliebe einen stoischen Ausdruck, Logos, für diesen Einheitspunkt benutzt, in seiner Terminologie sehr schwankend ist, statt mit festen Begriffen mit vieldeutigen Bildern arbeitet, und in unklarer Weise Begriffe in allegorischer Weise personifiziert, ohne sie über abstrakte Bestimmungen zu erheben. So gering deshalb der Wert des philonischen Systems aus philosophischem Gesichtspunkt ist, so wichtig erscheint es als massgebender Durchgangspunkt der geschichtlichen Entwickelung sowohl für den Neuplatonismus als auch für das Christentum und den Gnosticismus. Jene ganze Zeit lebte in gährender Unklarheit und begnügte sich gern mit phantastischen Bildern statt scharfer Begriffe und rationeller Gedanken.

Gott ist der vornehmste, ja eigentlich für den Weisen der einzige Gegenstand des Wissens. Gott ist das Seiende, Unveränderliche, einfach Eine oder reine ungemischte Einheit, das Vollkommene, Unendliche, ursprünglich Wirkliche. Ihm gegenüber steht der Stoff als das Nichtseiende, Unwirkliche, Böse, und als der Grund aller Endlichkeit und Unvollkommenheit. Der Unveränderlichkeit, Einfachheit, Vollkommenheit, Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes steht die Wandelbarkeit, Zusammengesetztheit, Unvollkommenheit und Endlichkeit der Geschöpfe gegenüber, seiner Selbstgenügsamkeit und Freiheit ihre Bedürftigkeit und Abhängigkeit. Gott ist nicht in Raum und Zeit und darum schlechthin übersinnlich und unwahrnehmbar, auch nicht menschlicher Regungen und Affekte fähig. Es besteht also völlige Unähnlichkeit zwischen Gott und den Geschöpfen, die sich selbst auf die relativen Vollkommenheiten der letzteren erstreckt; Gott ist besser als das Gute und Schöne, seliger als die Seligkeit, reiner als das Eine, ursprünglicher als die Einheit, kurz er ist über alle Prädikate und Namen erhaben und insofern eigenschaftslos (ἄποιος) und für uns unerfasslich und unaussprechlich. Nur dass er ist, können wir wissen, nicht was er ist; deshalb ist das Seiende oder der Seiende (Jehovah, Jahve, Jaho) der einzige für ihn passende Name.

Bei dieser negativen Theologie bleibt aber Philo nicht stehen; sie gilt ihm doch nur für das Wesen Gottes als solches, nicht für seine Wirkungen. Er ist das Wirkende oder die absolute

Thätigkeit, wie die Geschöpfe das Leidende; er ist in allem Wirken unmittelbar oder mittelbar die wirkende Ursache, wie er alles Wirkliche als einziges Sein im Sinne wahrhafter Wirklichkeit ist. Gott ist also zu definieren als der jenseitige Grund alles Wirklichen oder als die allwirkende Kraft, und nur aus seinen Wirkungen ist er mittelbar für uns erkennbar. Aus seinen Wirkungen erkennen wir nicht bloss, dass Gott ist, sondern auch, dass er die absolute Güte und Macht ist. Als neidlose Güte, die sich als schöpferische Kraft mitteilt, heisst er Gott (*θεός*), als Macht, oder königliche Kraft, welche die allwaltende Gerechtigkeit einschliesst, heisst er Herr (*κύριος*). Als Herr straft er den Sünder, als Gott reicht er ihm die rettende Hand und richtet ihn gnädig wieder auf. Während er dem Wesen nach an keinem Orte ist und allem Körperlichen erst Raum und Ort giebt, ist er der Kraft nach überall und alles durchwaltend. Bildlich wird ihm ein überweltlicher Ort am Rande des Himmels angewiesen.

Wie Philon die Gotteserkenntnis in den Begriff des Wirkens zusammenfasst und das Wirken im allgemeinen auf die Kraft im allgemeinen zurückführt, so führt er jede besondere Art der göttlichen Wirksamkeit auf eine Besonderung der allgemeinen göttlichen Kraft zurück. In der schöpferischen und königlichen Kraft oder in Macht und Güte erkennt er nur die beiden obersten Grundkräfte oder Besonderungen der Urkraft, ihnen reihen sich eine Menge anderer an, z. B. die *δύναμις προνοητική, νομοθετική*, u. s. f. bis in die sonderbarsten abstrakten Begriffe hinunter. Alle diese sind Teile (*τμήματα*) der Gottheit und als solche relativ selbständige Einzelwesen von halb allegorischer, halb realer Persönlichkeit, die mit den jüdischen Erzengeln und Engeln und mit den hellenischen Dämonen zusammenfallen. Sie sind die Diener, Statthalter, Boten und Vermittler Gottes in seinem Verkehr mit der Welt, und bilden zusammen das Gefolge oder den Hofstaat Gottes. Mit dieser mythologischen Vorstellung geht aber friedlich die philosophische Hand in Hand, dass sie blosse Bethätigungen oder Eigenschaften Gottes und dass sie Begriffe (*λόγοι*) oder platonische Ideen sind.

Die Gesamtheit der Kräfte oder Ideen in ihrem göttlichen Einheitspunkte erfasst ist der Logos. Der mannweibliche Geist Gottes, der wesentlich die Weltluft oder der Äther ist, hatte sich im Judentum nach doppelter Richtung spiritualisiert, männlich als

Wort Gottes, weiblich als Weisheit.*) Philon fasst diese ganze Entwickelung auf Grund der stoischen Logoslehre in den Begriff des Logos zusammen, in dem alle λόγοι in dem doppelten Sinne von Kräften und Ideen beschlossen sind. Die Weisheit wird bald mit dem Logos identifiziert, bald als seine Mutter, bald als seine oberste Teilkraft bezeichnet; ob sie mit dem in Gott verharrenden, d. h. dem rein intelligiblen, urbildlichen Logos gleichgesetzt werden soll im Gegensatz zu dem in die sinnliche Welt ergossenen Logos oder gesprochenen Wort Gottes (ῥῆμα) mag zweifelhaft sein; es würde aber diese Auffassung erklären, dass die Weisheit über dem innerweltlichen Logos steht wie eine Mutter, und doch nur eine Teilkraft des gesamten Logos ist. Jedenfalls sind der in der intelligiblen Ideenwelt sich ausbreitende, und der in der Sinnenwelt immanente Logos nicht zwei verschiedene Logoswesen, sondern nur zwei Offenbarungsweisen eines und desselben Logos. Im Vergleich zu der Güte und Macht Gottes erscheint der Logos bald als das höhere beider, d. h. als ihre gemeinsame Wurzel in Gott, bald als Bindeglied zwischen beiden, bald als das einheitliche Produkt aus beiden Faktoren, in welchem die in Macht und Güte auseinander gegangene Urkraft Gottes sich wieder zusammenfasst.

Der Logos repräsentiert jedenfalls die Einheit Gottes als zur Vieleinigkeit sich offenbarende, wie das Wesen Gottes die Einheit als vielheitslose, in sich verschlossene darstellt. Der Logos ist in allen Beziehungen der Vermittler zwischen Gott und Welt. Er ist die Kraft, aus welcher, das Werkzeug, durch welches, und das Urbild, nach welchem Gott die Welt schafft, das Band, das ihre Teile verknüpft, das Gesetz, welches sie umspannt, trägt, bewegt und zusammenhält, die künstlerisch bildende und lebendig besamende Vernunft der Welt. Er ist der Welt gegenüber der Stellvertreter, Statthalter, Dolmetscher, Gesandte und Erzengel Gottes, Gott gegenüber aber der Hohepriester, der die Welt vor ihm vertritt und für sie Fürbitte einlegt. Wie er in seiner Beziehung zur Welt Mittler und Paraklet ist, so in seiner Beziehung zu Gott Sohn Gottes, und zwar der erstgeborene Sohn Gottes im eminenten Sinne, da die Menschen nur insofern göttlichen Wesens sind, als der Logos ihnen einwohnt. Als Sohn Gottes heisst er zweiter Gott oder Gott ohne Artikel (wie es auch im Johannes-

*) Vergl. »Das religiöse Bewusstsein«, Seite 465—470.

evangelium heisst: θεὸς ἦν ὁ λόγος). Er ist als solcher zwar unerschaffen im Sinne der endlichen Geschöpfe, aber nicht ungeschaffen in dem Sinne wie Gott es ist, denn er ist ein Teil oder Ausfluss Gottes. Die Ideenwelt ist seine erste Offenbarung, wie die Sinnenwelt seine zweite ist. Er ist Gott als der offenbarungsfähige und sich offenbarende, während Gott an sich der verborgene und unerkennbare ist. Er hat dieselbe Stellung wie bei Platon die Weltseele, d. h. er ist dem höchsten Gott untergeordnet. Die gemeinsame Weltvernunft (λόγος κοινός), die bei den Stoikern mit der Gottheit zusammenfällt, wird von Philon nach Art der Platonischen Weltseele von der transcendenten Gottheit unterschieden. Wie alle übrigen Kräfte, deren Einheitspunkt und Gesamtheit er ist, schwankt auch der Logos zwischen einem unpersönlichen Ausfluss oder einer Eigenschaft Gottes und einem persönlich selbständigen Wesen unter und neben Gott.

Die Stellung des Stoffes im Philonischen System schwankt zwischen der Platonischen und stoischen Auffassung. Wie Platon sucht er alles Übel und Böse auf die relativ nicht seiende Materie abzuwälzen; aber wie die Stoiker betrachtet er den Stoff als Usia und vermag sich Usia ohne Körperlichkeit nicht zu denken. So betrachtet er z. B. den dem Menschen von Gott eingehauchten Geist, der als unterscheidendes Merkmal zur animalischen Seele hinzukommen soll, doch, ebenso wie Aristoteles die Seele, als einen Ausfluss des Äthers, aus welchem der Himmel und die Gestirne gebildet sind.

Auch Philon betrachtet den stofflichen Leib als die Quelle des Übels und des Bösen und sieht nur in der Zurückziehung des Geistes vom Leibe und seiner Sinnlichkeit den Weg, um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen. Wer sich selbst aufgiebt, dem kommt die Erleuchtung, durch die er Gott erkennt. Hiermit ist die Stimmung gekennzeichnet, die der Orient schon früher aus sich geboren hatte, und die von nun an auch im Occident herrschend werden sollte. Schon vor Philon hatte sie sich im Neupythagoreismus und im Essäismus gezeigt, und nach ihm durchdringt sie mehr oder weniger alle philosophischen und religiösen Richtungen jener Zeit, ja sogar der spätere Stoicismus eines Antonin und Marc Aurel kann sich ihrer nicht erwehren. Für die Kategorienlehre ist sie deshalb so wichtig, weil sie das Interesse an den Kategorien der Sinnenwelt tief herabdrückt, allen

Erkenntnisdrang auf die Kategorien des Göttlichen konzentriert und in Betreff der letzteren zum Schwanken zwischen Unerkennbarkeit, indirekter Erkennbarkeit und bloss mystischer Erkennbarkeit führt.

Philon knüpft seine Lehre von der mystischen Erkennbarkeit Gottes an die jüdische Prophetie an, verallgemeinert aber den Begriff des Propheten so, dass jeder weise und tugendhafte, von der Sinnlichkeit abgekehrte Mensch darunter fällt. Die wesentliche Form der Prophetie ist nach Philon die Ekstase, in welcher die Sonne des Bewusstseins (*νοῦς*) untergeht und das menschliche Licht vor dem göttlichen verschwindet.

Der Neupythagoreismus führt diesen Namen, weil er seine Ansichten auf Pythagoras zurückprojiciert und gleich diesem mit allegorischen Deutungen der einfachsten Zahlen spielt. In Wirklichkeit ist er weit mehr Neuplatonismus, da seine Principien Gott und Stoff, oder Gott, Form (Idee) und Stoff sind. Die späteren Neupythagoreer sind sich dieser Beziehung auf Platon mehr bewusst als die älteren, von denen wir wenig wissen. Der entscheidende Charakterzug des Neupythagoreismus ist die Beherrschung seiner ganzen Weltanschauung von dem parsischen Dualismus des Guten und Bösen, der durch den Gegensatz der 1 und 2 symbolisiert wird. Unwesentlich scheint es dabei, ob Gott und die Idee (oder Form) auf der Seite des Guten getrennt wird oder nicht, und ob die Seite des Bösen allein durch den Stoff repräsentiert wird, oder durch den Stoff und ein dämonisches böses Princip.

Letzteres finden wir bei Plutarch (etwa 50—125 n. Chr.), welcher also vier Principien (Gott, Ideen, Stoff und böses Princip) hat, und lehrt, dass der Stoff nicht das Böse selbst, sondern nur der Ort des Bösen sei und sich sogar nach dem Guten oder der Gottheit sehne. Das böse Princip findet er bei den Persern in Ahriman, bei den Ägyptern in Typhon, bei den Griechen in Hades und Ares, bei Empedokles im Streit, bei Pythagoras in der Zweiheit, dem Unbegrenzten u. s. w., bei Aristoteles in der Beraubung, bei Platon im Anderssein (*θάτερον*) und der bösen Weltseele. Über Gott lehrt Plutarch ebenso wie Philon, dass er das Seiende, einheitlich, frei von jedem Anderssein und jedem Werden sei, dass er seinem Wesen nach unerkennbar und nur seinen Wirkungen nach für uns erkennbar sei. Er lässt nur Einen Gott und Eine Vor-

sehung über alle Völker gelten, und hält bloss die Namen der Gottheit bei den verschiedenen Völkern für verschieden. Aber die meisten hellenischen Philosophen dieser Richtung halten an einer Menge von sichtbaren und unsichtbaren Untergöttern und Dämonen fest.

Den Übergang von dem platonisierenden Neupythagoreismus oder Neuplatonismus im weiteren Sinne zu dem Neuplatonismus im engeren Sinne bildet Numenius aus Apamea (in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts), der unmittelbare Vorgänger von Ammonius Sackas, dem Lehrer Plotins. Numenius nimmt ausdrücklich an, dass Pythagoras und Platon nur die alte Weisheit der Brahmanen, persischen Magier, Ägypter und Juden vorgetragen haben, und bekundet damit das richtige Bewusstsein, wie sehr seine eigene Weltanschauung aus diesen Quellen beeinflusst ist. Wenn bei Plutarch der Dualismus des guten und bösen Gottes durch die Mittelstufen der Ideen und des Stoffes ausgefüllt ist, so treibt Numenius im Gegenteil den alten Gegensatz von Gott und Stoff auf die Spitze und sucht die dadurch entstehende Kluft durch einen zweiten Gott, den Demiurgos oder die Weltseele, auszufüllen, der zweiseitiger Natur ist.

Bei Platon war der Demiurg selbst der erste Gott und die Weltseele von ihm verschieden; auch Philo liess noch Gott selbst als Schöpfer gelten, wenn er auch vermittelst des Logos schafft. Numenius hingegen rückt das vielheitslos eine Seiende nicht nur über Bewegung, Veränderung und Zeit hinaus, sondern auch über die Thätigkeit, wenngleich er es als die erste Vernunft und das Gute gelten lässt. Ein über die Thätigkeit hinausgerückter Gott ist erst die volle Konsequenz dessen, was Philon anstrebte, als er den verborgenen von dem sich offenbarenden Gott unterschied; dann muss natürlich auch die schöpferische Thätigkeit Sache eines Gottes von zweitem Range sein. Das Motiv hierzu wird verstärkt durch die Schroffheit des Dualismus zwischen Gott und Stoff, durch welche es Gottes unwürdig wird, sich persönlich mit einem so Schlechten, wie der Stoff ist, zu befassen. Gott bleibt also unthätig in reiner Betrachtung und ausser aller Berührung mit dem Stoff. Die ganze göttliche Thätigkeit fällt auf den zweiten Gott, der die vielen Untergötter und Mittelwesen der übrigen Platoniker ebenso zur Einheit in sich zusammenfasst, wie der Philonische Logos die Ideen, Kräfte, Engel und Dämonen.

Der Demiurg oder die Weltseele ist durch Teilnahme am Wesen des ersten Gottes gut und durch Aufschauen zu den übersinnlichen Urbildern wissend; aber durch sein Befasstsein mit dem Stoff ist er in dessen Geteiltheit und Bewegung mit verflochten und mit seinem Blick gleichzeitig auf das Übersinnliche und das Sinnliche gerichtet. Mit seinem Wesen gehört er der übersinnlichen, mit seinem Wirken der sinnlichen Welt an, ist also zweiseitiger Natur. Neben dem Gottvater (*πάππος*) und dem aus ihm Geborenen oder Gewordenen (*ἔκγονος*) erkennt Numenius noch einen dritten Gott, nämlich den Geschaffenen (*ἀπόγονος*) oder die Welt an. Die schärfere Herausarbeitung der platonischen Weltseele als des unmittelbar in selbständiger Weise die Welt schaffenden und ordnenden Princips und die Entrückung des ersten Gottes über jede Thätigkeit hat der Neuplatonismus im engeren Sinne von Numenius übernommen. Er ist nur in der Ablösung des vielheitlos Einen von jeder Thätigkeit noch einen Schritt weiter gegangen, indem er es auch über die rein theoretische Thätigkeit einer zeitlosen Anschauung der ewigen Ideen hinausrückte und hinaufhob. Der erste Gott bei Numenius ist nicht nur Princip des Seienden (*οὐσίας ἀρχή*), sondern zugleich auch noch reine Denkthätigkeit (*νοῦς*) oder übersinnlich bethätigter Logos. Sobald diese hier noch verbundenen Glieder getrennt werden, erhalten wir die Anordnung Plotins.

Von dem Arzt Galenus, einem Zeitgenossen des Numenius, ist noch zu berichten, dass er die vier ursächlichen Principien des Aristoteles (Stoff, Form, Ursprung der Bewegung und Zweck) um eine fünfte vermehrte: das Wodurch (*δι᾽ οὗ*) oder das Werkzeug oder Mittel. Schon Philon hatte von diesem Princip praktischen Gebrauch gemacht, wenn er behauptete, dass Gott durch den Logos die Welt geschaffen habe. —

Die hellenische Weltanschauung setzte eine Ewigkeit der Welt im allgemeinen und eine Unvergänglichkeit des Kosmos voraus. Die Gestirne und ihr Zusammenhang mussten als ewig gelten, weil sie selige Götter waren, und wenn auch von Platon im Timäus ein mit dem Anfang der Zeit zusammenfallender Anfang der Welt gelehrt wurde, so betont doch sogar der Jude Philon, dass weder die Schöpfungsthätigkeit des ewigen Gottes im allgemeinen noch auch der die Zeit erst beginnende Schöpfungsakt in die Zeit falle. Jedenfalls stand die Unvergänglichkeit der

einmal geschaffenen Welt dem griechischen Bewusstsein fest, und selbst Philon hat sich dieser Anschauung gefügt. Mit dem siegreichen Eroberungszuge der jüdisch-christlichen Weltanschauung durch das römische Reich trat jedoch hierin ein Umschwung ein. Die jüdische Schöpfungslehre setzte einen zeitlichen Anfang der Welt fest und leugnete irgend etwas mit Gott gleich Ewiges; die messianischen Erwartungen des Parsismus und des nachexilischen Judentums forderten eine tausendjährige messianische Theokratie auf neuer Erde und nach dessen Ablauf ein Reich Gott-Vaters in unbestimmt-geistigem Sinne.

Das Judenchristentum teilte mit dem Essäismus den Glauben an die unmittelbare Nähe des Endes dieser Welt und fügte nur das eine Dogma hinzu, dass Jesus von Nazareth zum weltumstürzenden Messias designiert sei. Der Heidenapostel Paulus erleichterte den Sieg dieses Glaubens in der nichtjüdischen Bevölkerung durch die Verkündigung, dass Jesus kraft seines messianischen Amtes das jüdische Gesetz aufgehoben habe, und stellte nach dem Ende des tausendjährigen Reiches eine Zeit in Aussicht, wo Gott wieder alles in allem sein werde. Die Offenbarung Johannis sprach es aus, dass nach diesem Weltende keine Zeit mehr sein werde. Das Johannes-Evangelium (in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts) stellte die philonische Logoslehre an die Spitze und verkündete das neue Centraldogma der Fleischwerdung des Logos in Jesus dem Christus unter starker Hinneigung zu dem parsisch-neupythagoreischen Dualismus von gutem Gott und bösem Dämon, der durch Licht und Finsternis symbolisiert wird. (Auch schon Philon vergleicht häufig den Logos mit dem Lichte.) Die parsisch-jüdische Engellehre galt in allen diesen Kreisen, ebenso wie bei Philon, als stillschweigende Voraussetzung, wurde aber bei der unbedingten Beschränkung des religiös-ethischen Interesses auf die Erlösung der Menschheit nicht zum Gegenstande spekulativer Betrachtungen.

Anders, wo sich neben dem religiös-ethischen Interesse noch ein Rest von theoretisch-spekulativen erhalten hatte, wo der griechische Intellektualismus der klassischen Zeit noch nicht ganz überwunden war und deshalb auch ein Bedürfnis nach Versöhnung der jüdisch-christlichen mit der hellenischen Weltanschauung fortbestand. Nach der in den Vordergrund tretenden Gnosis heissen diese Bestrebungen g n o s t i s c h. Die Ewigkeit der höheren, himm-

lischen Sphären dieser Welt soll nun vereinigt werden mit der zeitlichen Schöpfung und Vergänglichkeit der irdischen, sublunarischen Welt; es handelt sich also darum, die ewige obere Welt und das Verhältnis der unteren zu ihr genauer zu bestimmen. Die höheren Sphären sind der Tummelplatz der Götter, Dämonen, Erzengel, Engel u. s. w.; die sublunarische Welt in ihrer Unvollkommenheit aber kann nicht mehr unmittelbar dem höchsten Gotte, auch nicht dem vollkommenen, allumfassenden Ausfluss desselben (wie bei Philon) ihren Ursprung verdanken, sondern der Demiurg muss als ein minder vollkommenes Mittelwesen gedacht werden. Nur die Erlösung der von Übel und Schuld bedrückten Menschheit bleibt Sache des höchsten Gottes, der zugleich, wie auch bei Philon, das vollendet Gute und die höchste Güte ist, und muss durch einen unmittelbar von ihm ausgehenden Sendboten bewirkt werden.

Der alexandrinisch gebildete Kerinthos (um 115) sah diesen Sendboten in einem Aeon Christus, der bei der Taufe auf Jesus herabgestiegen sei und ihn vor dem Tode ohne Teilnahme an seinem Martyrium wieder verlassen habe. Nach Irenäus richtet sich grade gegen diesen Kerinthos das Johannes-Evangelium mit seiner Betonung des Satzes, dass der Logos selbst in aller seiner Herrlichkeit Fleisch wurde. Marcion (im zweiten Drittel des zweiten Jahrhunderts) verwarf die allegorische Auslegung des alten Testaments und bewies aus seinem Wortlaut, dass der weltschöpferische Judengott Jehovah zwar gerecht als Strafvollstrecker, aber nicht gut, sondern kriegssüchtig, wankelmütig und widerspruchsvoll sei. Jesus betrachtet er als ein zwischen den ewigen Principien des Lichts und der Finsternis vermittelndes drittes Princip, und fordert Askese und Ehelosigkeit im Kampf gegen den nicht guten Weltschöpfer. Wesentlich auf diesem Marcionitischen Gnosticismus fusst die von Mani im dritten Jahrhundert gestiftete Religion, welche sich zugleich als eine Vereinfachung und Popularisierung des parsischen Dualismus darstellt, in ähnlichem Sinne, wie der Buddhismus eine solche des Brahmanismus und das Judenchristentum eine solche des Judentums gewesen war.

Nach Karpokrates ist die Welt von Engeln erschaffen; nach Basilides (lehrte seit 125) ist der Judengott das Haupt der Engel des untersten Himmels, und glaubt der höchste Gott zu sein, weil er von den oberen Himmeln nichts weiss und durch

eine feste Sphäre von ihnen getrennt ist. Basilides hat den Prozess des Entstehens des Vielen aus dem Einen ausführlich behandelt. Das Eine ruft aus dem Nichtseienden (Stoff) den keimartigen Ursprung des Alls (πανσπερμία) oder die ursprüngliche Einheit (σύγχυσις ἀρχική) hervor; diese zerfällt (nach Irenäus) in Nus (Vernunft, Verstand), Phronesis (Einsicht), Sophia (Weisheit), Dynamis (Kraft) u. s. w., oder (nach Hippolytos) in die drei Sohnschaften, deren erste sich zu dem nichtseienden Gotte erhob, deren zweite, minder feine von der ersten den heiligen Geist empfing, und deren dritte, der Reinigung bedürftige bei der Hauptmasse der πανσπερμία zurückblieb. Zur Erlösung steigt der Nus selbst auf Jesus herab; so dass hier der Nus die Stelle des Johanneischen Logos vertritt.

Valentinus († 160) führt die Eigenschaften der Urmonas ähnlich wie Philon aus und bezeichnet sie als Vater, Vorvater, den vollkommenen Äon, den Unnennbaren, die Tiefe (βυθός). Ihm steht als weibliches Princip das Schweigen (σιγή) oder die Einsicht (ἔννοια) zur Seite, mit der er aus Liebe zeugt, um etwas zu haben, was er lieben könne. Die ersten Erzeugnisse sind der Nus (Vernunft, Verstand) und die Wahrheit, welche mit der Tiefe und dem Schweigen zusammen die Vierheit oder Viereinigkeit bilden. Der Nus hiess der eingeborene (μονογενής), auch Vater und Ursprung von allem. Aus dem zweiten Paar stammt das dritte: Logos und Leben, aus diesem das vierte: Mensch und Kirche, womit sich die Achtheit schliesst. Aus Logos und Leben entspringen dann zehn, aus Mensch und Kirche zwölf weitere Äonen, die somit die Zahl dreissig erreichen, und zusammen das πλήρωμα, die Fülle des Göttlichen, ausmachen. Der jüngste der dreissig Äonen ist die Weisheit; diese wollte ohne Hilfe ihres Gatten hervorbringen, brachte aber so nur eine Fehlgeburt hervor, ein formloses Wesen, weil das formgebende männliche Princip nicht mitgewirkt hatte. So entstand der Stoff, zu dessen nachträglicher Formierung und Reinigung Nus und Wahrheit die beiden Äonen Christus und den heiligen Geist hervorbrachten und aussandten. Das ganze Pleroma gemeinsam producierte sodann Jesus, den Heiland, der also von Christus und dem Logos verschieden ist, und nur patronymisch so zubenannt wird. Einen Hauptinhalt dieser Lehre bilden die romanhaft ausgesponnenen Verirrungen, Leiden und Erlösung der gefallenen Sophia. Durch den Glauben und die guten Werke er-

hält der Mensch nur eine unvollkommene, durch die Gnosis ohne Werke eine vollendete Seligkeit.

Diese willkürlich phantastischen Versuche zur Bestimmung und Systematisierung der Kategorien des Göttlichen konnten einerseits dem spekulativen Denken keine wirkliche Befriedigung gewähren und lenkten doch andrerseits das Interesse von den einfachsten religiös-sittlichen Aufgaben in verwirrender Weise ab. Es war daher eine in jeder Hinsicht berechtigte Reaktion, wenn die christlichen apostolischen Väter und Apologeten den Gnosticismus bekämpften, die ganze Mannigfaltigkeit unmotivierter Principien verwarfen und sich auf solche beschränkten, die für den religiösen Heilsprozess eine unmittelbare Bedeutung hatten.

In der Schrift des Hermas »Der Hirt« (etwa um 130) wird Gott mit dem Hausherrn, der heilige Geist mit seinem Sohne, Christus mit dem treuesten seiner Knechte verglichen. Flavius Justinus († 166) knüpft ausdrücklich den Johanneischen Logos an den stoischen an, so dass er auch diejenigen für Christen erklärt, welche mit dem Logos gelebt haben, obwohl sie für Atheisten gehalten wurden. Aber wenn die Philosophen und Dichter nur nach Massgabe des ihnen innewohnenden Logossamens die Wahrheit erkennen konnten, so ist in Christus der Logos selbst, die volle Wahrheit Mensch geworden, an welcher jene nur abbildlich und keimartig Anteil nahmen. Der Logos oder die logische Kraft (*δύναμις λογική*) ist von Gott vor der Weltschöpfung erzeugt und durch ihn die Welt erschaffen; er ist des Vaters eingeborener Sohn. Der heilige Geist und die Weisheit Gottes werden hier ausdrücklich identifiziert, während das Bewusstsein verloren gegangen ist, dass der Logos ursprünglich auch nur eine männliche Spiritualisierung des göttlichen Atems oder Geistes ist, wie die Weisheit eine weibliche. Die philonische Identifikation der Engel mit den Kräften Gottes bleibt bestehen, auch als Gegenstand der religiösen Verehrung, wird aber bei Seite geschoben. Gott selbst wird wie bei Philon geschildert; er ist namenlos und unsagbar (*ὀνωνόμαστος* und *ἄῤῥητος*).

Tatianus lehrt in seiner um 170 verfassten Verteidigungsschrift, dass Gott die Hypostase des Alls und der Logos seine aktuelle Vernunft sei, der nach Gottes Willen durch Mitteilung nicht durch Teilung aus Gott als dem vernünftigen Princip hervorgetreten sei. Das Wort Hypostase steht hier noch gleich-

bedeutend mit *ὑποκείμενον* oder Substrat im stoischen Sinne, sofern dasselbe als ein von jeder Eigenschaft entblösstes gedacht wird, und Weltstoff und Weltvernunft zugleich sein soll. Es ist also weit mehr das dem All zu Grunde Liegende als im modernen Sinne Substanz des Alls. Mit dem Plotinischen Begriff der Hypostase, der nachher für den christlichen Logos und heiligen Geist übernommen wird, hat dieser Tatianische Begriff also noch gar nichts gemeinsam.

Athenagoras wendet in seiner um 176 oder 177 verfassten Verteidigungsschrift ähnlich wie Philon die stoische Unterscheidung eines innerlichen und eines hervorbringenden Logos im Menschen auf den göttlichen Logos an, um die Einheit zwischen Vater und Sohn herzustellen. Der Sohn ist hier nur der Logos als hervorbringender (*προφορικός*), der Urbild und wirkende Kraft für alle Dinge ist; nur dieser kann ein Erzeugnis des Vaters heissen, während der innere Logos Gottes (*ἐνδιάθετος*) als seine eigene Vernünftigkeit zu seinem Wesen gehört, also von Ewigkeit bei ihm war und nicht von ihm erzeugt ist. Da nun der letztere eins mit Gott ist, und beide Arten des Logos selbst wieder eins sind, so ist dadurch mittelbar auch die Einheit des hervorbringenden Logos mit Gott oder des Sohnes mit dem Vater gewährleistet. In Vater, Sohn und heiligem Geist erkennen wir die Kraft in der Einheit und die Sonderung in der Ordnung.

Theophilos von Antiochien führte (bald nach 180) diese Lehre vom zweifachen Logos näher aus, wobei er den inneren Logos (*ἐνδιάθετος*) mit Nus und Einsicht (*φρόνησις*) identifiziert, und ihn zugleich den Berater (*σύμβουλος*) Gottes nennt. Als Erstgeborenen vor der Schöpfung zum Zweck der Schöpfung erzeugte Gott den *λόγος προφορικός*, aber so, dass er selbst auch weiter des Logos teilhaft blieb und sich dessen nicht etwa entäusserte. Die Trias heisst hier: Gott, Logos und Weisheit. Die beiden Arten des Logos sollen also auch hier noch als ein und derselbe Logos, bloss in verschiedener Bethätigungsweise gedacht werden, aber es ist nicht zu leugnen, dass durch die Gleichsetzung des inneren Logos mit dem Nus eine Spaltung angebahnt ist, die bei den Neuplatonikern durch Gleichsetzung des hervorbringenden Logos mit der platonischen Weltseele vollzogen wird.

Irenäus (140—202) identifiziert nicht nur Logos und Sohn Gottes wie das Johannesevangelium, sondern auch den heiligen

Geist und die Weisheit. Hiermit ist ausdrücklich festgestellt, dass die Trias des Athenagoras (Vater, Sohn und heiliger Geist) und die des Theophilus (Gott, Logos und Weisheit) nicht zwei Triaden sind, sondern nur eine.

Hippolytos (in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts wirkend) hält den Satz des Johannesevangeliums fest, dass auch der Logos Gott sei, weil er Usia Gottes ist. Er bestreitet, dass Gott und Logos zwei Götter seien, und lässt sie nur als zwei *πρόςωπα* (Antlitze, Masken oder Larven) des einen Gottes gelten. In dem heiligen Geist sieht er noch nicht ein drittes *πρόςωπον* Gottes, sondern nur eine dritte Ökonomie neben den beiden ersten. Es ist klar, dass das Wort *πρόςωπον* hier ein blosses Bild ist zum Ersatz für den noch mangelnden Unterscheidungsbegriff; es wäre ganz verkehrt, dabei an unsern modernen Begriff der Persönlichkeit zu denken, da das *πρόςωπον* höchstens soweit reicht, um verschiedene Rollen desselben Schauspielers in demselben Stück zu bezeichnen. Eine phantasiemässige symbolische Personifikation ist dabei keineswegs ausgeschlossen, aber nur in dem Sinne, wie auch bei Philon Kräfte und Eigenschaften allegorisch personifiziert werden, ohne dass sie damit aufhören, Kräfte und Eigenschaften des einen Gottes zu sein.

Tertullianus (160—220) ist darin völlig Stoiker, dass er im Geist nur einen Körper besonderer Art sieht und das Sein eines Unkörperlichen für unmöglich erklärt. Deshalb vermag er auch Gott nur als einen Körper, wenn auch geistiger, d. h. ätherischer Art zu denken. Er kann daher auch Usia unbedenklich mit substantia übersetzen, weil er keine andere Usia kennt, als eine stofflich-körperliche. Gott der Vater ist die ganze Substanz, der Sohn nur eine Ableitung oder ein Teil derselben, sowie der Lichtstrahl eine Ableitung aus der Substanz des Lichts ohne Verminderung ihrer Grösse ist. Tertullian identifiziert die Weisheit nicht wie Hippolyt mit dem heiligen Geist, sondern mit dem Logos und der Vernunft Gottes. Gott ist Gott auch ohne Welt durch sein Verhältnis zu sich selbst (sensus ipsius); durch die Weltschöpfung wird er erst Macht, Herr, Vater, Richter u. s. w. Zum Vater und Sohn gehört der Geist als das Dritte, wie zu Wurzel und Strauch die Frucht, zu Quelle und Fluss die Mündung, zu Sonne und Strahl die Spitze. Den Ausdruck *πρόςωπον* giebt er lateinisch durch persona wieder und verbindet damit einen wesentlich juristischen

Begriff, indem er das Verhältnis der einen Substanz zu der Mehrheit von Personen nach Analogie des Verhältnisses einer Vermögenssubstanz zu mehreren Eigentümern auffasst. Dass dem römischen Juristen der juristische Begriff der persona nicht mit demjenigen einer physischen Person zusammenfiel, sondern in völlig fiktivem Sinne geläufig war, braucht kaum erwähnt zu werden. Die drei Personen definiert er als drei Namen, Arten, Stufen, Formen oder Dinge in der einen Gottheit und genauer als substantivische Dinge aus der Substanz Gottes selbst. Diese Stufen unterscheiden sich nicht der Substanz nach, sondern nur durch die proprietas und conditio, in welcher sie zu der einen gemeinsamen Substanz stehen. Dadurch wird es auch erklärlich, dass Tertullian vor der juristisch-formalistischen Konsequenz nicht zurückscheut, die »stellvertretende Kraft« des heiligen Geistes aus einer blossen Ökonomie nominell zu einer dritten Person zu erheben, worin er übrigens sobald keine Nachfolger fand.

Das Bild des *προσωπον* oder der persona wurde freilich von den Heiden stark sinnlich gedeutet, die durch ihren Polytheismus an eine Mehrheit von Untergöttern gewöhnt waren. Je sinnlicher und plastischer die Person des Logos herausgearbeitet wurde, desto notwendiger schien es, seine Unterordnung oder Subordination unter den Vater zu betonen. Deshalb führte das heidnische Ernstmachen mit der Person im Urchristentum notwendig zu einem Subordinationismus, da nur so die unvergleichliche Macht und Würde des einen Gottes gewahrt werden zu können schien. Wo hingegen das jüdisch-monotheistische Bewusstsein die Herrschaft führte und die Einheit Gottes der feste Ausgangspunkt blieb, da musste die allegorische Bildlichkeit der Personen festgehalten und Logos und Geist bloss als unpersönliche Kräfte oder Offenbarungsweisen des einen Gottes betrachtet werden. Diese jüdische Ansicht kannte also nur einen Gott, den Gott Vater, dem sie das Prädikat der Persönlichkeit hätte zusprechen können, wenn sie diesen Begriff überhaupt besessen hätte; sie betonte aber nicht die Einpersönlichkeit, sondern nur die Einherrschaft oder Alleinherrschaft (Monarchie) des Vaters und hiess danach Monarchianismus. Ihren Gipfel haben später die Subordinatianer in Arius, die Monarchianer in Sabellius erreicht.

Clemens von Alexandria (zu Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts) glaubt, dass wir zwar nach der

unbeschränkten Gotteserkenntnis zu streben haben, aber durch die uns allein zu Gebote stehenden veränderlichen Gedanken den ewigen unveränderlichen Grund aller Dinge nicht darstellen können; er fordert zur Vermittelung dieses Widerspruchs für uns eine vollkommene Erkenntnis des Vaters im Sohne, indem der letztere als die Einheit in der Vielheit der Ideen uns auf die über aller Vielheit zu denkende Einheit des Vaters hinweist. Demgemäss muss er auch den Sohn ansehen als den Grund der Sinnenwelt, durch den alles geworden ist, als die erste Ursache aller Bewegung und als die über alles wachende Vorsehung, während der Vater in der unveränderlichen Ruhe seiner abstrakten Einheit verharrt. Man sieht, die Interessen, welche Clemens von der Logoslehre des Johannesevangeliums zur Platonischen Ideenlehre zurückführen, liegen in dem Wunsche, das Urprincip in abstrakte Höhe und Unberührtheit emporzuschrauben.

Noch deutlicher wird dies bei Origenes, (185—254), der ebenso wie Plotin ein Schüler des Neuplatonikers Ammonius Sackas war. Er geht von der unteilbaren Einheit und Unveränderlichkeit Gottes als von dem festen Punkte der Beweisführung aus. Aus ihnen leitet er, zum ersten Mal auf christlichem Boden, die Unkörperlichkeit Gottes ab, weil alles Körperliche Teile hat und teilbar ist, während auf Gott das Mehr oder Weniger, das Grösser und Kleiner unanwendbar ist. Aus ihnen entspringt ferner die Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit Gottes, welche sein ewig unwandelbares Leben und vernünftiges Denken (*νοεῖν*) nicht ausschliessen soll. Der unwandelbar und unteilbar eine Gott soll nicht als Grund einer Vielheit oder Veränderung gedacht werden dürfen, weil der Grund einer Vielheit selbst eine Vielheit von Gründen sei, und der Grund einer Veränderung sie in veränderlicher Weise begründe. Soll das Göttliche der weltlichen Vielheit innewohnen, alles Durchdringen und alles Geschehen bestimmen, so kann diese sich durch das All ergiessende Schöpferkraft und Vorsehung nicht Gott der Vater sein, sondern nur der Sohn, d. h. seine Weisheit, die zugleich Macht ist, oder sein schöpferisches Wort. So ist der Vater nur mittelbar Schöpfer, indem er durch den Sohn auf seinen Befehl die Schöpfung vollziehen und die geschaffene Welt regieren lässt. Auf diese Weise bleibt der Vater unwandelbare vielheitlose Einheit, während der Sohn vieleinig, nämlich einheitlich und unwandelbar als Sub-

stanz, vielheitlich und wandelbar in den ihm zukommenden Gedanken und Wirkungen ist. So ist also der Gott-Vater des Origenes gleich dem Einen der Neuplatoniker, Gott Sohn aber durch seine veränderlichen Wirkungen gleich der Platonischen Weltseele, als welche Origenes ihn ausdrücklich bezeichnet. Durch die Unveränderlichkeit und Einheit seiner Substauz entspricht aber der Gottsohn oder Logos zugleich dem ewigen Nus der Neuplatoniker. Der heilige Geist ist bei Origenes noch ebenso wenig wie bei seinen Vorgängern zu einer metaphysischen Bedeutung im System gelangt, und bleibt auf die Ökonomie der christlichen Heilsgnade beschränkt als eine nicht nur dem Vater, sondern auch dem Sohne untergeordnete Potenz. Wenn Origenes der erste philosophische Systematiker in der Entwickelung des Christentums geworden ist, so verdankt er das ohne Zweifel der Schule des Ammonius Sackas; aber weil die christliche Dogmatik noch nicht weit genug entwickelt war, hat er viele Bestandteile in sein System aufgenommen, die später als heterodox ausgeschieden wurden. Als systembildender Philosoph kann er sich andererseits mit seinem um zwanzig Jahre jüngeren Mitschüler Plotin nicht messen.

---

5. Plotin als Wendepunkt der alten und mittelalterlichen Philosophie.

In Plotinos (205—270) fliessen die beiden Entwickelungsreihen, die bis zu ihm getrennt verliefen, zur Einheit zusammen, die religionsphilosophische und die metaphysische; beide Interessen, das religiös-ethische und das theoretisch-metaphysische halten sich bei ihm das Gleichgewicht. Damit überwindet er den einseitigen Intellektualismus des Aristoteles; von Platon aber unterscheidet er sich dadurch, dass er die ganze philosophische Entwickelung des Griechentums wissend überschaut und mit ungeheurer spekulativer Kraft synthetisch verarbeitet, während bei Platon alles nur sinnige Keime, intuitive Aperçus, ahnungsvolle Anläufe, kühne,

phantasievolle Träume vor aller Kritik und ohne alle kritische Bewährung sind. Im Gegensatz zu der stoisch-epikureischen Selbstgerechtigkeit befindet Plotin sich mit den religionsphilosophischen Vorgängern in Übereinstimmung darüber, dass nur das religiöse Bewusstsein dem sittlichen eine zuverlässige Grundlage geben könne. Im Gegensatz gegen die philosophisch ungeschulten und zum Teil wenig haltbaren Religionslehren der Neupythagoreer, Juden und christlichen Gnostiker hält er an der Überzeugung fest, dass die religiöse Vorstellungswelt mit der theoretischen Metaphysik zusammenfalle, und nur durch die Philosophie sicher gestellt werden können. Mit dem Stoicismus gemeinsam hat er den Boden des teleologisch-panlogistischen Monismus; aber im Gegensatz zu dem Stoicismus, der diesen Standpunkt auf naturalistischer und hylozoistisch-materialistischer Grundlage verwirklichen will, huldigt er einem idealistischen Spiritualismus, gleich dem Judentum. Den platonisch-aristotelischen Dualismus von Weltgeist und Weltstoff sucht er dadurch monistisch zu überwinden, dass er den Stoff als das Nichtseiende an die äusserste Grenze der stufenweisen Hervorbringungen des Einen hinausverlegt, also zum schlechtesten Produkt des Geistes macht; freilich gelingt ihm die so angestrebte Überwindung des Dualismus nicht vollständig, weil er sich nicht entschliessen kann, das Nichtseiende als reines Nichts aus der Erklärung auszuschalten.

In der Metaphysik nimmt Plotin das durch die Skeptiker gestellte Problem wieder auf, die gezeigt hatten, dass auf dem Boden eines substantiellen Pluralismus weder ein Absolutes noch eine reale Relation der Substanzen unter einander, vor allem keine Kausalität möglich sei, und dass doch ohne diese kein Zusammenhang der Erscheinungen möglich sei. Sein ganzes Lebenswerk ist in metaphysischer Hinsicht das Ringen nach dem Begriff der absoluten Substanz, für den der griechischen Sprache jedes Wort fehlt, die Überwindung des Glaubens, als ob die Usia etwas Substantielles oder wahrhaft Seiendes und nicht vielmehr blosse Erscheinung sei. Wegen des sprachlichen Mangels wird dieses Ringen zu einer Sisyphusarbeit; denn immer rollt ihm der Stein wieder hinab, wenn er ihn glücklich den Berg hinaufgewälzt hat, weil die Bezeichnung Usia sich immer wieder unwillkürlich aufdrängt, um den Mangel einer Bezeichnung für den innerlich ganz gut erfassten Substanzbegriff zu ersetzen, und

damit die ihr anhaftende Doppelheit von Form und Stoff, die soeben glücklich überwunden war, wieder einschmuggelt.

Wir werden die Metaphysik des Plotin am besten in ihrem Zusammenhange durchdringen, wenn wir sie ebenso wie diejenige des Aristoteles ganz und gar als Kategorienlehre auffassen. Was ausserhalb dieses Rahmens fällt, insbesondere sein Verhältnis zu Optimismus und Pessimismus und zum Problem der Theodicee, habe ich bereits an anderer Stelle*) ausführlich erörtert, so dass ich mir hier die Wiederholung ersparen kann.

Plotin widmet den Kategorien sehr eingehende Untersuchungen. Das erste Buch der sechsten Enneade kritisiert die peripatetische und stoische Kategorienlehre, das zweite und dritte Buch stellt Plotins eigene Lehre dar, und zwar das zweite die Kategorien des Intelligiblen, das dritte die des Sinnlichen. Das sechste Buch derselben Enneade behandelt die Zahlen, das achte Buch in Kap. 8—21 das Eine. Ausserdem sind verschiedene andere Bücher der Besprechung bestimmter Kategorien gewidmet, z. B. II 4 der Materie, II 5 der Möglichkeit und Wirklichkeit, II 6 der Essenz und Qualität, III 7 der Ewigkeit und Zeit, IV 4 Kap. 31—45 und VI 7 Kap. 1—3 der Kausalität (und Teleologie), und viele andere bezügliche Bemerkungen sind in den übrigen Büchern verstreut.

Die Kategorienlehre Plotins gliedert sich in drei Teile: erstens die Kategorien der Sinnenwelt, zweitens die Kategorien der wahrhaft seienden intelligiblen Welt und drittens die Erringung der Kategorie der absoluten Substanz, oder des unvordenklichen Überseienden oder des vielheitlos Einen, welches Seinsgrund alles Seienden ist.

a. Die Kategorien der Sinnenwelt.

Plotin ist sich völlig klar darüber, dass alle prädikativen Kategorien relativ sind, dass also die Relation die umfassendste Kategorie in der Sinnenwelt ist. Innerhalb dieser Relation im weiteren Sinne unterscheidet er Attribute (*κατηγορούμενα*) und Accidentien, innerhalb der Accidentien wiederum Thätigkeiten, Affektionen und Konsequenzen. Von diesen entsprechen die Attribute (z. B. Ursache sein, Element sein) den Relationen im

*) »Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus«, 2. Aufl., No. III, »Plotins Axiologie«.

engeren Sinne; die Accidentien, sofern sie weder Thätigkeiten und Affektionen, noch auch Konsequenzen sind, umfassen die Qualität und Quantität; die Thätigkeiten und Affektionen, die dem Aristotelischen Thun und Leiden entsprechen, werden unter der Kategorie der Bewegung zusammengefasst, und von den Konsequenzen der Bewegung sind die wichtigsten Raum und Zeit, weil sie eben so die Dinge in sich enthalten, wie die Dinge die Accidentien in sich enthalten. Wir nähern uns also mehr dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, wenn wir an Stelle dieser ersten, dem Plotin eigentümlichen Einteilung seine zweite setzen: Relation (im engeren Sinne), Qualität, Quantität, Bewegung, Raum und Zeit. Betrachtet man die Konsequenzen (Raum und Zeit) als in der Bewegung schon mitbegriffen, so reduziert sich diese relativistische Gruppe auf Relation, Qualität, Quantität und Bewegung (Enneaden VI 3, 3).

Dieser Relation im weiteren Sinne steht nun die Usia im weiteren Sinne gegenüber, worunter er dasjenige versteht, was nicht in einem anderen Unterliegenden ist (VI 3, 5), sondern seinem Wesen nach sich selber angehört oder als Teil ein derartig Zusammengesetztes ergänzt und vollendet (VI 3, 4). Die Usia im weiteren Sinne umfasst dreierlei: Form, Stoff und das aus beiden Gemischte, oder Begriff, Substrat und Ding (Usia im engeren Sinne). Form und Stoff oder Begriff und Substrat verhalten sich wie Seiendes und Nichtseiendes; das Substrat ist unfruchtbar und nicht ausreichend, ein Seiendes zu sein, sondern nur ein Schatten, an dem die Bilder der Formen oder Begriffe haften (VI 3, 8). Der Stoff ist nichtseiendes Substrat für das Abbild des Seienden, die Form seiendes Substrat für das Nichtseiende und das Gemischte, oder eigentlich sind vielmehr beide nicht Substrat (VI 3, 4). Denn unmöglich kann das Seiende in dem Nichtseienden sein, sondern, wenn ja etwas, so ist das Nichtseiende in dem Seienden (VI 4, 2). Die Usia im engeren Sinne ist nicht etwas Einfaches, sondern etwas Zusammengesetztes aus Form und Stoff, Begriff und Substrat; sie kann als ein Zusammengesetztes und Gemischtes schwerlich eine erste Gattung des Seienden repräsentieren; indes kann Plotin, obwohl er die sinnliche körperliche Masse nicht als wahre Usia gelten lässt (VI 5, 10), sich doch nicht entschliessen, sie ganz aus den Kategorien des Sinnlichen hinauszuweisen. Noch weniger entspricht

der Stoff den Ansprüchen, die er an den Begriff der Usia stellt, schon darum nicht, weil die bestimmungslose erste Materie mangels aller Differenzen keine Gattung, als nicht Ursprüngliches keine erste Gattung, und als Nichtseiendes keine Gattung des Seienden heissen kann.

Wenn die sinnlich-körperliche Masse, oder das aus Form und Stoff Gemischte, ebenso wenig wie die Materie eine wahre Usia ist, so bleibt für den eigentlichen Begriff der Usia von den dreien nur noch die Form oder der Begriff übrig, welcher allerdings mit der Bedeutung der Usia als Essenz zusammenfällt. Nach der Konsequenz des Plotinischen Panlogismus müsste in der That die Form oder der Begriff als die einzige Usia hingestellt werden, im diametralen Gegensatz zum Stoicismus, wo der Stoff die einzige Usia ist; aber dies will Plotin nur für die intelligible Welt gelten lassen, wo die wahrhafte Form, der Begriff selbst als intelligible Entität, in Betracht kommt, nicht für die Sinnenwelt, wo nur ein Abbild der eigentlichen Form widergespiegelt wird. Die Form oder der Begriff selbst als reine Energie ist zwar Usia im Sinne von Essenz, aber die Spur, der Schatten oder das Bild des Begriffs in den sinnlichen Dingen ist nicht Energie, sondern Affektion, und kann darum auch nicht Essenz (Usia), sondern nur Qualität heissen (II 6, 3). An den sinnlich wahrnehmbaren Dingen ist keine reine Essenz, weil die der schöpferischen Weltseele vorschwebende Form bei der Verwirklichung durch die Natur (d. h. durch die vorstellungslose oder doch schlafende und unbewusste Schaffenskraft der Weltseele) verwischt und getrübt wird, gleich dem auf der unteren Seite einer Wachstafel durchschimmernden Eindruck der oberen Seite (IV 4, 13; III 8, 4). An den sinnlich wahrnehmbaren Dingen ist alles accidentiell beeinflusst, während die Essenz (Usia) eben dasjenige sein soll, was frei von allem Accidentiellen ist. Die Summe der accidentiellen Affektionen oder Qualitäten muss an den sinnlichen Dingen das ersetzen, was im Intelligiblen die Essenz oder der Begriff ist; was dort Essenz ist, erscheint hier als Qualität oder als oberflächliche Ausbreitung der Essenz in eine Summe von Qualitäten. Daher gehen wir auch immer fehl, indem wir stets bei den Untersuchungen über die Essenz der (sinnlichen) Dinge ausgleiten und in das Quale geraten, welches Erzeugnis und repräsentatives Abbild der Essenz für die Sinnlichkeit ist (II 6, 1—3).

Eine wahrhafte Usia giebt es also im Sinnlichen überhaupt nicht, sondern nur im Intelligiblen (VI 6, 13); was uns hier als sinnliche Usia erscheint, ist ein Produkt aus dem scheinhaften Abbild der intelligiblen Usia und dem Nichtseienden, in welchem das Abbild sich spiegelt. Das Sinnliche soll ein Produkt aus einem übersinnlichen positiven und einem unsinnlichen negativen Faktor sein; denn die sinnliche Usia darf aus Faktoren bestehen, die selbst nicht Usia sind, weil sie auch nicht wahre Usia ist (VI 3, 8). —

Was ist nun aber jener Spiegel, in welchem die intelligible Essenz sich als Summe von Qualitäten spiegelt und durch den der Schein der sinnlichen Usia entstehen soll? Plotin glaubt diesen Spiegel durchaus nicht entbehren zu können und sucht ihn im Stoff.

Der Stoff ist schlechthin unbestimmt, und die Form ist es, die ihm erst alle Bestimmungen herzubringt, wie z. B. Qualität, Grösse, Bewegung, Körperlichkeit, Gestalt, Ausdehnung u. s. w., so dass also alles dies eigentlich nur von der Form ausgesagt wird. Der Stoff ist ebenso unwahrnehmbar für die Sinne (II 4, 12), wie undenkbar für den Verstand, der ihn nur denkt, wenn er denkt ohne zu denken (II 4, 10), unkörperlich und ungeistig, kraftlos und widerstandslos, ausdehnungslos (III 6, 7), affektionslos und unaffizierbar (III 6, 8), unveränderlich und ewig sich gleichbleibend als das wirklich Nichtseiende, die wahrhafte Lüge, die in der Falschheit ihr Wesen hat (II 5, 5). Wie der Begriff erst den Stoff zum Körper macht (II 7, 3), so ist er es auch, der selbst den unorganischen Körpern die unkörperlichen Kräfte zuführt, durch die sie aufeinanderwirken (IV 7, 9), insbesondere die Widerstandskraft, die der Materie als solcher fehlt (III 6, 18). Alles, was wir an der Materie erkennen, ist Form, hinter der sie sich verbirgt; ja sie selbst ist gewissermassen eine letzte Form (V 8, 7), nämlich der hypostasierte Begriff der Beraubung selbst, oder die Aufhebung des Begriffs des Seienden (II 4, 16). Da der Stoff gar keine Wirklichkeit hat und niemals sich verändern kann, so kann ihm eigentlich auch nicht Möglichkeit zugeschrieben werden, was Plotin übersieht; dass er aber selbst als Möglichkeit nicht Usia heissen kann, bestätigt Plotin ausdrücklich (VI 1, 27). Die sinnliche Usia ist eine blosse Täuschung, die selbst wieder in eine Täuschung hineinfällt (II 6, 7), ein nichtwahres Abbild, das erlogener Weise in die Lüge, d. h. in das Nichtwahre oder Nichtseiende und doch zu sein Beanspruchende, eintritt (III 6, 31 und 17), ein Traumbild, das

von der schlafenden, das heisst in den Körper versenkten Seele für wirklich gehalten wird (III 6, 6). Denn unsere Wahrnehmungen hienieden sind »dunkle Gedanken«, wie die Gedanken der vom Körper erlösten Seele deutliche Wahrnehmungen (Hellsehen) sind (VI 7, 7), und der Schein der Substanzialität der sinnlich greifbaren Massen ist eine ebensolche subjektive Täuschung, wie die Vielheit der sinnlichen Gegenstände (VI 2, 3—6), die wir auch dann wahrzunehmen glauben, wenn wir mit mehreren Fingern ein und denselben Gegenstand berühren (VI 5, 10).

Wenn nun aber der Stoff nichtseiend und unaffizierbar ist, wie kann er das Abbild der Form in sich aufnehmen? Wenn er das Gegenteil des Seienden ist, wie kann er mit dem Seienden eine Verbindung eingehen, wie sich die Nachahmung des Seienden aneignen? Wenn der Spiegel nicht bloss unsichtbar ist, sondern nichtseiend und widerstandsunfähig, wie kann er etwas widerspiegeln? Wenn die sinnliche Usia nicht ist, sondern nur zu sein scheint, wie kann ein Nichtseiendes Ursache dieses Scheins sein, wie sollte diese Ursache nicht vielmehr ausschliesslich im Seienden, beziehungsweise in dem Schlaf- oder Traumzustand der wahrnehmenden Seele gesucht werden? Alle diese Bedenken legt Plotin sich selbst vor (III 6, 13), aber anstatt daraus zu folgern, dass die Existenz eines solchen Stoffes nur eine Täuschung ist, in welche die Seele sich selbst einspinnt, bleibt er dabei, dass ohne den Stoff gar nichts da sein würde, wie ohne einen Spiegel kein Spiegelbild (III 6, 14). Er weiss, dass es Philosophen giebt, welche die Materie leugnen (I 8, 15) und das All ganz aus Formen im Sinne von lebendigen Kräften bestehen lassen (V 8, 7); aber so sehr ihn die Konsequenzen seiner Voraussetzungen zu demselben Standpunkt hindrängen, so wagt er doch nicht, den letzten Schritt zu thun, vermutlich aus Furcht, mit der Existenz des Stoffes den Grund des Bösen und den Eckstein seiner Theodicee einzubüssen.

So gelangt Plotin zu dem Ergebnis, dass es in der Sinnenwelt keine Usia als wahrhaft seiende giebt, weil von den Faktoren der sinnlichen Usia der eine schlechthin nichtseiend, der andere aber nur der schwache Widerschein der wahrhaft seienden Form oder der an und für sich seienden Idee ist. Das sinnliche Universum zeigt uns in scheinbarer Zersplitterung und getrennter Vielheit, was im idealen Universum in essentieller Einheit besteht, und somit ist die Sinnenwelt als ganze auch nur ein zerfahrenes

Abbild der Ideenwelt. Die sinnliche Usia oder das Seiende in dem sinnlich Wahrnehmbaren ist nicht von sich selbst seiend, sondern hat sein Sein von dem wahrhaft Seienden oder Intelligiblen durch Teilnahme an demselben (VI, 3, 6). Wollen wir die wahre Usia, die wir hier nicht finden, aufsuchen, so müssen wir zu der wahrhaft seienden intelligiblen Welt emporsteigen, von welcher die Sinnenwelt nur den Schein der Substantialität entliehen hat; nur dort kann sich ausweisen, ob die Form oder Idee den Forderungen unseres Denkens Genüge leistet, oder ob wir noch höher hinauf müssen. Bevor wir aber diesen Weg einschlagen, haben wir noch der genaueren Durchführung der sinnlichen Kategorien Plotins unsere Beachtung zu schenken. —

Den Aristotelischen Unterschied der ersten und zweiten Usia verwirft Plotin (VI 3, 9), und er ist dadurch hierzu berechtigt, dass er in der Ideenwelt nicht abstrakte Gattungstypen, sondern konkrete Individualideen als die letzten ideellen Bestandteile annimmt (V 7). Bei der Quantität ist zunächst zu beachten, dass er im Gegensatz zu Aristoteles die Figur als Grösse von bestimmter Begrenzung unter das Quantum unterordnet und nicht unter das Quale (VI 3, 14), wenngleich er sie an anderer Stelle als ein aus Quantität und Qualität Gemischtes behandelt (VI 2, 21). Wichtiger ist es, dass er als die eigentliche Kategorie der Quantität nur die reine oder unbenannte Zahl gelten lässt, und die sinnliche Grösse als etwas Sekundäres betrachtet, das durch Teilhaben an der Zahl entspringt (VI 1, 4), genauer durch eine Zusammensetzung unbenannter Zahlgrössen mit räumlichen Bestimmungen, wie Linie, Fläche u. s. w. Von der Grösse denkt er so gering, dass er behauptet, sie falle selten oder nirgend in das Gebiet der artbildenden Unterschiede (VI 3, 17); von der Zahl dagegen denkt er so hoch, dass er ihr eine Art Zwischenstellung zwischen den Kategorien des Intelligiblen und denen des Sinnlichen, aber näher an den ersteren einräumt (VI 2, 13). In der Zahl, obwohl sie später ist als die Kategorien des Intelligiblen, erblickt er gleich diesen etwas Ruhendes; in der Grösse dagegen ein Produkt der Bewegung (VI 2, 13), da er ja die räumlichen Bestimmungen, die den einen Faktor der Grösse bilden, als eine Konsequenz der Bewegung auffasst. Die Zahl haftet nicht an der Oberfläche der Dinge, und diese sagen die Zahl nicht selbst von sich aus, sondern der sie zählende Verstand sagt: soviele sind es; der zählende

Verstand aber ist an die wirklich existierende Zahl gebunden (VI 6, 10), wenigstens überall da, wo er einer natürlich gegebenen Einheit (z. B. einem Chor oder einem Heere) gegenübersteht und nicht die zu zählenden Gegenstände beliebig auswählt (wie bei zehn aus einer Menge herausgegriffenen Menschen) (VI 6, 16). Die Zahl in den Dingen existiert wirklich, denn wie sollte das nicht existieren, ohne welches man nichts denken oder sagen kann (VI 6, 13)?

Sie ist vor der sinnlichen Usia und erzeugt diese mit; sie ist aber auch vor dem Wort und dem Gedanken des menschlichen Denkens und erzeugt diese mit (VI 6, 13). Sie ist also das Prius der zu zählenden Dinge, wie das Prius der reproduzierten Zahl im Gedanken des Zählenden, oder sie ist nach Plotins Ansicht in doppelter (objektiver und subjektiver) Hinsicht a priori, wenn auch Plotin diesen Ausdruck noch nicht kennt. Mit der Zahl verhält es sich wie mit allem: sie ist intellektuell und doch auch wirklich, ein wirklich Existierendes, obzwar nur intellektuell Existierendes (VI 6, 17). Die Zahl als erzeugendes Prius der Dinge (als objektives Apriori) ist Princip und Quelle der Existenz für das Seiende, indem das Eine die Dinge nach Massgabe der Zahlen hervorbringt, und insofern mit Änderung der massgebenden Zahl auch eine Änderung in den Dingen, oder eine Vernichtung derselben Hand in Hand geht (VI 6, 15). Als Prius unseres Zählens, als unbewusster essentieller Begriff, der unsere reflektierende Denkthätigkeit massgebend bestimmt und dazu veranlasst, eine bestimmte Zahl als Ergebnis zu reproduzieren (d. h. als subjektives Apriori), ist die »Zahl in uns« die unsere Essenz mit konstituierende Zahl, und in diesem Sinne sagt Plotin, dass die Seele Zahl sei (VI 6, 16). Die paradoxen Behauptungen des Neupythagoreismus über die Zahlen gewinnen so bei Plotin im Lichte der unbewussten Apriorität einen guten Sinn, wenngleich etwas von der neupythagoreischen Sonderbarkeit an der Ausdrucksweise dieser Lehren hängen bleibt.

Die unendliche Zahl widerspricht dem Begriffe der Zahl (VI 6, 17) und ist lediglich ein Produkt des menschlichen reflektierenden Zählens, das über jede bestimmte und begrenzte Zahl hinausgehen kann; das Seiende kann immer nur als ein bestimmtes und begrenztes gegeben sein, ebenso wie im Intelligiblen die für die Wirklichkeit der Dinge massgebenden Zahlen vom absoluten

Denken immer nur als bestimmte, d. h. als begrenzte und endliche gedacht und geschaut werden können (VI 6, 18). Das Erzeugen (der Wirklichkeit) steht nicht bei dem Zählenden, sondern ist bereits bestimmt und festgestellt durch das Intelligible; darum kann das Spielen des menschlichen Denkens mit der Vorstellung eines unendlichen Fortzählens nichts an der endlichen Wirklichkeit der Dinge und den für sie massgebenden intelligiblen Zahlbestimmungen ändern (VI 6, 2). Das »Unbegrenzte« (Unbestimmte) schliesst alle Gegensätze und Widersprüche in sich, aber nur insofern es durch das reflektierende Denken bald in dem einen, bald in dem anderen Sinne begrenzt oder bestimmt wird, da ja es selbst sich nicht begrenzt noch bestimmt (VI 6, 3). Das Unbegrenzte oder Unbestimmte ist die Beraubung der Bestimmtheit oder der privative Gegensatz der Bestimmtheit, und da in der Bestimmtheit allein der Begriff liegt, so steht es im Gegensatz zum Begriffe; deshalb ist das Unbegrenzte nicht im Gebiete des Seienden, nur in dem des Nichtseienden zu finden, und es fällt mit diesem, d. h. dem Stoffe zusammen (II 4, 15).

Dass der Mensch sich mit dem Unbegriff des Unbegrenzten oder Unendlichen abgiebt, liegt nur daran, weil er als Mensch nicht ausschliesslich aus dem Seienden stammt, sondern auch aus dem Nichtseienden sein Gewordensein hat; sobald er dieses Nichtseiende fahren lässt und abgethan hat, lässt er die Quantität bei Seite und wird ohne diesen aus dem Nichtseienden stammenden Zusatz (der quantitativen Beschränktheit) zu dem ganz, was er eigentlich von jeher war, zum Ganzen als teillos Einen (VI 5, 12). Nach diesen Äusserungen Plotins muss man annehmen, dass nicht nur die Vorstellung des Unendlichen, sondern auch die der endlichen Grösse, sofern diese als G r ö s s e von der Zahl v e r s c h i e d e n ist, aus der Mitwirkung der Materie im Weltprozess stammt, wenngleich andrerseits die Entstehung einer b e s t i m m t e n Grösse doch auch wieder auf eine bestimmte Beschaffenheit des B e g r i f f s zurückgeführt wird (IV 3, 9), und sogar die unendliche Grösse aus der Unendlichkeit der schöpferischen Kraft abgeleitet wird (VI 2, 21). Die Vorstellung des unendlich Kleinen, welche den Übergang zwischen der diskreten Zahl und dem kontinuierlichen endlichen Quantum zu vermitteln scheint, ist von Plotin nicht zur Stütze seiner Lehre verwendet worden. —

Was nun die Qualität betrifft, so lässt Plotin als solche nur

die accidentiellen Affektionen gelten, rechnet dagegen die wesentliche Beschaffenheit zur Usia im Sinne von Essenz. Er definiert das Quale als einen Zustand in der bereits seienden Usia, durch dessen etwaiges Nichtvorhandensein die Essenz nicht beeinträchtigt würde (II 6, 2). Den Unterschied von Habitus und Disposition lässt er nicht gelten, da die längere oder kürzere Dauer keinen Unterschied in der Qualität begründe (VI 1, 11). Ebenso will er einen Unterschied der Qualitäten durch ihren Ursprung oder ihre Entstehungsursache nicht zulassen, z. B. ob sie angeboren, oder durch Affektionen erworben sind (VI 1, 11; II 6, 2). Die Veränderung, durch welche die Eigenschaft erworben wird, fällt noch nicht unter die Kategorie der Qualität, sondern unter die der Bewegung; erst der fertige Zustand ist Qualität (VI 3, 19).

Plotin unterscheidet die Qualitäten in körperliche und seelische und rechnet zu den ersteren die sinnlichen Empfindungsqualitäten, die zunächst nach den fünf Sinnen und dann weiter nach ihren Unterschieden innerhalb jedes Sinnes einzuteilen sind (VI 3, 17). Die Seele hat streng genommen gar keine Qualitäten, sondern als eine zum Intelligiblen gehörige Usia nur Essenz; sie ist deshalb auch keiner Affektion fähig, sondern perzipiert nur erkennend, d. h. unterscheidet und beurteilt nur intellektuell die Affektionen, die der Köper erleidet (I 1, 1—6). Aber das lebende Wesen oder das organische Individuum oder der beseelte Leib soll ein aus Seele und Körper Gemischtes sein, und so wird man in Bezug auf die Teilnahme der Seele an diesem auch in uneigentlichem Sinne von seelischen Qualitäten sprechen können, die dann das Eigentümliche haben, dass sie teils sinnlich, teils intelligibel erscheinen, so z. B. die Tugenden, Künste und Wissenschaften (VI 3, 16). Streng genommen aber ist all dergleichen nur eine besondere Wirkungsweise des Geistes in sinnlichem Material, während das Gute und Schöne als Urbilder höher hinauf liegen (VI 2, 17—18). Soweit sie seelische Äusserungen sind, gehören sie zu der Essenz der Seele und sind nicht accidentielle Qualitäten; soweit sie aber Qualitäten sind, fallen sie in das Gebiet der sinnlichen, d. h. nach Plotin der körperlichen Qualitäten.

Die Privation oder Beraubung scheidet Plotin aus der Qualität aus; nur in der Bejahung oder Position erkennt er ein Quale an, in der Verneinung nur die Abwesenheit einer Qualität (II 4, 13). Als blosse verbale Ausdrucksform für eine reflektierende Gedanken-

thätigkeit gehört die Negation zur Kategorie der Relation; als Wiederaufhebung einer Position d. h. als reale Aufhebungsthätigkeit gehört sie zur Kategorie der Bewegung (VI 3, 19). Den Begriff des Gegensatzes fasst Plotin anders als Aristoteles und bekämpft dessen Definition als des weitesten Abstandes innerhalb derselben Gattung; was er aber an dessen Stelle setzt, nennen wir nicht mehr entgegengesetzte, sondern disparate Begriffe (VI 3, 20). An anderer Stelle dagegen schiebt er statt des konträren Gegensatzes den kontradiktorischen der blossen Privation unter, denn von dieser Verwechselung ist die Aufrechterhaltung des antiken Begriffs des Stoffes als der Nicht-Usia oder Wesenlosigkeit abhängig (I 8, 5). —

Als eine Unterart der Qualität betrachtet Plotin auch die Kraft, weil ihre Wirksamkeit etwas zu dem blossen in sich beruhendem Sein der Usia Hinzukommendes sei (VI 1, 10). Wenn dagegen die Kraft als solche essentiell (κατ' οὐσίαν) ist, so ist sie nicht mehr ein Quale, sondern gehört eben schon mit zur Essenz (VI 1, 12). Das erstere gilt offenbar nur für sekundäre und abgeleitete Kräfte, das letztere für primäre und ursprüngliche. Auffällig bleibt dabei immerhin, dass die Kraft als Kraftäusserung oder Wirksamkeit nicht lieber zur Bewegung gerechnet wird, und dass auch nur die qualitative, nicht die essentielle Kraft ein Relatives sein soll (VI 1, 12).

Die zur Aktion führende Kraft wird von Plotin teils als Schwäche teils als Stärke gedeutet. Schwäche ist sie als inneres Ungenügen des Schauens, als ein Unvermögen, bei sich selbst zu bleiben, als eine schwächliche Inkontinenz, die zur Zerstreuung und zum Zerfliessen führt (III 8, 5—7; VI 6, 1). Stärke dagegen ist sie als überschwengliche unendliche Macht, als unermüdliche, nie versiegende Natur, als übersprudelndes Leben (VI 5, 12), als unermessliche, überströmende Kraft, deren Stillstand in sich selbst als ein Unvermögen zu deuten wäre (V 2, 1; V 3, 1), und ein solches Unvermögen zur Thätigkeit im Seienden vorauszusetzen, wäre absurd (IV 4, 35). Diese ursprüngliche unendliche Kraft, die zugleich Schaffenskraft ist (III 2, 2) und als potentiell unendliche auch der Seele zugeschrieben wird (IV 3, 8), ist natürlich essentiell, wofern sie nicht schon über der Usia steht und grösser ist als diese (VI 4, 9). Diejenige Kraft hingegen, welche aus dem Unvermögen und Ungenügen des Schauens und seiner

Bedürftigkeit nach Ergänzung und Befestigung vermittelst des Aktionsproduktes entspringt, diese Kraft ist wie jene Unzulänglichkeit des Schauens etwas Accidentielles und gehört deshalb nicht zur Essenz, sondern zur Qualität. —

Unter Bewegung versteht Plotin eine aus der unsichtbaren Kraft (Dynamis) in das Bewegte übergehende Energie, die nicht für sich allein, wohl aber an dem Bewegten und durch die Verbindung mit diesem wahrnehmbar wird (VI 3, 23). Alle örtliche Bewegung ist in, und ihre Unterschiede in Bezug auf Richtung und Figur der Bewegung entspringen aus der Verschiedenheit der äusseren Umstände (VI 3, 24). Die übrigen qualitativen Bewegungen oder Veränderungen haben eine gewisse Qualität oder Eigentümlichkeit an sich (VI 3, 23), die man als eine Art Leben des Körpers oder als wache, quicke, rege Form im Gegensatze zu den stehenden Formen bezeichnen kann (VI 3, 22). Diese der Bewegung immanente lebendige Form wird vielfach zur Entstehungsursache ruhender Formen (VI 3, 22); zur Vollendung dieser von ihr bewirkten ruhenden Form bedarf sie meistens der Wiederholung, nicht zur Vollendung ihrer selbst als Energie, denn solche ist sie in jedem Augenblick (VI 1, 15). Die Bewegung ist weder getrennt von dem Körper, an dem sie haftet, noch auch unlöslich mit ihm verbunden, denn sie kann wie ein Hauch von dem einen auf den andern übergehen (VI 3, 23). Sofern die Bewegung nicht in dem Bewegten bleibt, sondern auf ein anderes übergeht oder auf eine ruhende Form wirkt, ist sie Aktion oder Thun (Handlung); alle Bewegung ist Energie, aber nicht alle ist Aktion, so dass Energie der weitere der beiden Begriffe ist (VI 1, 22).

Dasjenige, von welchem die Bewegung auf ein anderes übergeht, ist das Thuende oder Thätige, dasjenige, auf welches sie übergeht, das Leidende; dieses giebt jenem Bewegung, jenes empfängt sie, so dass es nur auf die relative Stellung eines jeden in seinem Verhältnis zum andern ankommt, ob es Thuendes oder Leidendes ist. Thun und Leiden sind demnach Relationen an der einen Kategorie der Bewegung, nicht zwei Kategorien (VI 1, 22); vor dieser Relation und unabhängig von derselben muss aber die Bewegung eine Realität sein, an welcher diese Relation haftet (VI 1, 17). Ausserdem ist das Thätige auch wieder leidend, weil es Gegenbewegung, Reibung oder Widerstand

erfährt, und das Leidende thätig, insofern es die Bewegung in sich aufnimmt und auf sie reagiert; das Thun ist also nur so lange affektionslos, als man die erlittene Reaktion ausser Acht lässt, und das Leiden bleibt nicht bei der erlittenen Affektion stehen, sondern geht über den erlittenen Zwang hinweg zur spontanen Reaktion fort, die der Essenz des Leidenden gemäss ist. Denn von innen gesehen ist das Thun Spontaneität, die dem Denken (d. h. der immanenten Vernunft der Essenz) folgt, das Leiden Schmerzempfindung, die keinen Gegensatz zum Thun bildet. Äusserlich betrachtet wird oft genug die nachfolgende Wirkung der Bewegung Leiden genannt, die ebenfalls keinen Gegensatz zum Thun bildet, z. B. das Verdorren einer Pflanze nach dem Gebranntwerden (VI 1, 19—22).

Der Gegensatz von Bewegung ist Ständigkeit und Ruhe (*στάσις καὶ ἠρεμία*). Plotin unterscheidet beide so, dass Ständigkeit dem seiner Natur nach schlechthin Unbeweglichen, Ruhe aber dem Bewegungsfähigen im Zustande des Nichtbewegtseins zukommt. In der Sinnenwelt giebt es keine absolute Ruhe, sondern was uns ruhend erscheint, ist entweder nur ein sehr langsam Bewegtes, oder aber es ist nur in einer bestimmten Beziehung, in welcher es auch noch bewegt sein könnte, jeweilig nicht bewegt, während es gleichzeitig in vielen anderen Beziehungen bewegt ist (VI 3, 27). Hieraus erhellt, dass alle Ruhe oder Nichtbewegtheit relativ ist (was natürlich auch für die Bewegtheit in demselben Sinne gelten muss). Die Ständigkeit kann nicht in der Sinnenwelt gesucht werden, in welcher alles beweglich ist, sondern nur im Intelligiblen, das der örtlichen Bewegung und Veränderung schlechthin unfähig ist. (Ständigkeit verhält sich also zur Bewegung wie Ewigkeit zur Zeit.) Die Ruhe ist Negation (oder genauer Privation) der Bewegung, die Ständigkeit dagegen steht so sehr über der sinnlichen Bewegung und Ruhe, dass sie sich mit dem Bestehen dieser gar nicht kreuzt und stört (VI 3, 27). Die Ständigkeit soll aber eine intelligible, von der sinnlichen verschiedene Bewegung nicht aus-, sondern einschliessen, so dass Plotin zwei Arten der Bewegung kennt, eine ewige unzeitliche intelligible und eine zeitliche sinnliche, von welchen beiden die letztere das zeitlich auseinander gezogene Abbild der ersteren ist (III 7, 11), wie alles Sinnliche das Abbild des entsprechenden intelligiblen Urbildes ist. Diese zwiefache Bedeutung der Be-

wegung muss man festhalten, um das Verhältnis der sinnlichen Bewegung zur Zeit zu verstehen. —

Die Bewegung schlechthin, soweit sie reine Energie (und Abbild der intelligiblen, zeitlos-ewigen Bewegung) ist, soll zeitlos sein und der Zeit ebenso wenig bedürfen, wie das reine (reflexionslose und nicht diskursive) Schauen; erst als räumliche Bewegung, d. h. als Zurücklegung eines Weges von bestimmter Länge bedarf die Bewegung der Zeit zur Erreichung des Zielpunktes. Die Bewegung an sich ist anfangslos und endlos, d. h. sie ist ewig, und erst durch die Messung von bestimmten zurückgelegten Raumstrecken tritt die Zeit hinzu (VI 1, 16). Die Bewegung macht also die Zeit (VI 3, 22), nicht insofern die Bewegung Bewegungsenergie überhaupt ist, sondern sofern sie die bestimmte Art von raumbezüglicher Bewegung ist, die wir sinnliche Bewegung nennen. Die sinnliche, gemessene oder messbare Bewegung ist nicht eine bleibende, wie die reine Energie, die ihr Urbild ist und ihr zu Grunde liegt; sondern sie läuft mit ihr zusammen, gleichsam dahinfahrend auf der fortlaufenden Bewegung (VI 3, 22), und dasselbe gilt von der Zeit, als dem Produkt der messbaren Bewegung.

Wie der Weg als Massstab der gleichförmigen Bewegung, so gilt die Dauer der gleichförmigen Bewegung innerhalb gewisser fester Grenzpunkte, wie z. B. der Umlauf der Gestirne, als Mass der Zeit (III 7, 22). Die Zeit ist also nicht das Mass der Bewegung, sondern die Bewegung ist das Mass der Zeit; bei der (relativen) Ruhe fehlt uns das anschauliche Mass für die Dauer der inzwischen verstrichenen Zeit (die doch an den übrigen inzwischen stattfindenden Bewegungen nachweislich und messbar ist) (III 7, 23). Was durch die Bewegung gemessen wird, ist übrigens nicht die Zeit ihrem Wesen nach, sondern die Grösse eines bestimmten Zeitabschnitts im Verhältnis zu einem anderen als Massstab geltenden Zeitabschnitt, also nur die Quantität der bestimmten Zeit vermittelst der zahlenmässigen Relation zweier Quanta zu einander (III 7, 9); die unter die Relation fallende Quantität der Zeitdauer drückt also nicht das Wesen der Zeit aus, sondern ist etwas Accidentielles an ihr, so dass es falsch ist, zu sagen, die Zeit (als solche) falle unter die Kategorie der Quantität (VI 1, 16). Wollte man alles accidentiell an der Quantität Teilnehmende unter die Kategorie der Quantität befassen, so würde ja auch die Usia unter diese fallen; die Zeit ist nicht Quantität, sondern etwas

andres, aber da sie Quantität an sich hat, so ist sie etwas Quantitatives (VI 1, 5).

Weil die Quantität an der Zeit etwas Accidentielles ist, so wird sie auch keineswegs erst durch das Messen gesetzt, sondern sie ist in ihrer bestimmten Grösse vorhanden, auch wenn niemand sie misst (III 7, 9). Auch in den Gedanken unseres diskursiven Denkens wird das zeitlich Frühere und Spätere durch die Wechselwirkung mit der Aussenwelt bestimmt und durch äussere Umstände bedingt; auch unsere Entschliessungen wechseln nach dem Zeitpunkt des Bedürfnisses, und dieser, je nachdem uns von aussen bald dieses, bald jenes zuerst aufstösst (IV 4, 17). Die Zeit ist also eine Hypostase und etwas Reales für die Individualseele, unbeschadet dessen, dass sie ein Produkt der einen Weltseele vermittelst der von ihr ausgehenden Bewegungsenergie ist; sie ist sogar gleichartig in uns allen als Individualseelen, in demselben Sinne, wie sie in der einen Weltseele ist, weil ja unsere Seelen nur Besonderungen der einen Weltseele und in ihr allzumal eins sind (III 7, 13). Trotz der objektiven Realität der Zeit für uns beschränkte und in die Wechselwirkung des Ganzen gestellte Individualseelen darf man die Zeit nicht ausserhalb der (Welt-)Seele und gesondert von ihr auffassen; denn sie ist nichts andres als das Leben der (Welt-)Seele, welche in ihrer Bewegung von einer Manifestation des Lebens zur andern fortschreitet (III 7, 11).

Nicht die Individualseelen selbst sind in der Zeit, sondern nur ihre Affektionen und Produkte, d. h. das was in den zeitlosen Seelen vorgeht; und nur weil und insofern die Seelen mit den Körpern und deren zeitlichen Affektionen verknüpft sind, können auch sie dem Wechsel und der Zeit mittelbar unterworfen genannt werden (IV 4, 15).

So vereinigt Plotin die objektive Realität der Zeit als einer allgemeingültigen Manifestation des Lebens der Weltseele mit der Subjektivität der Zeit in den Einzelseelen, sofern dieselben Besonderungen der Weltseele sind und an ihrem Leben teilnehmen. Die Weltseele hat wesentlich darin ihre Aufgabe, die logische Ordnung der Ideen im ständigen Intellekt in eine zeitliche Ordnung umzusetzen, welche das auseinandergezogene Abbild jener sein soll (IV 4, 16, 10, 1); freilich bleibt dabei ungesagt, nach welchen Rücksichten das zeitlich Frühere und das zeitlich Spätere in der Unumkehrbarkeit ihres gegenseitigen Verhältnisses bestimmt

werden, da doch die Momente der ewigen Ideenwelt in schlechthin umkehrbarem Wechselverhältnis zu einander stehen, und eine etwaige Priorität der Dignität auf die zeitliche Priorität der Erscheinung keinen erkennbaren Einfluss übt. Lassen wir jedoch Plotins Ansicht gelten, so erscheint das von ihm gebrauchte Bild ganz passend, wonach das Eine das Centrum, der Intellekt mit der ewigen Ideenwelt ein denselben umgebender ständiger Kreis, die Weltseele ein bewegter, d. h. rotierender zweiter Kreis sein soll (IV 4, 16). Seine Auffassung vom Wesen der Zeit fasst Plotin einmal in das Bild einer Linie zusammen, die ins Unendliche zu verlaufen scheint, während sie doch an einen Punkt geknüpft ist, der an ihr hinzugleiten scheint; und doch läuft nicht der Punkt, sondern die Linie wälzt sich um ihn herum (VI 5, 11). So ist die unendliche Zeit ein sinnliches Bild der Ewigkeit wie die sinnliche Bewegung ein Abbild der intelligiblen Bewegung (III 7, 11). —

Mit der anderen Konsequenz der Bewegung, dem Raume hat Plotin sich nicht näher beschäftigt. Er weist nur flüchtig darauf hin, dass die räumlichen Bestimmungen ebenso wie die zeitlichen unter die Relation im weiteren Sinne fallen und die Quantität nur accidentiell an sich haben (VI 3, 11), und dass es einer besonderen Kategorie des Wo neben der des Raumes ebenso wenig bedürfe, wie einer solchen des Wann neben der Zeit. Wäre das »in dem Orte« und »in der Zeit« eine besondere Kategorie neben Ort und Zeit, dann müsste man auch »in der Materie«, »in dem Substrat«, »in dem Ganzen«, »in dem Gefässe« als besondere Kategorien aufstellen (VI 1, 13—14). — Über die Entstehung des Raumes giebt Plotin ebenfalls nur gelegentliche Andeutungen. Die Seele kann ohne Körper nicht hervortreten, weil sie als selbst unräumliche und ortlose (V 1, 10) keinen Ort hätte, wo sie ihrer Natur nach sich manifestieren könnte; will sie hervortreten, so muss sie sich einen Ort erzeugen, folglich auch einen Körper (IV 3, 9). Dies thut sie vermittelst der Form der Begrenzung, durch welche sie das ebenfalls unräumliche und ortlose Unbegrenzte (den Stoff) begrenzt. Das Unbegrenzte flieht zwar als Gegensatz des Begriffes den Begriff der Grenze, aber es flieht nicht in räumlichem oder örtlichem Sinne, sondern nur begrifflich. Da aber zwischen der Grenze und dem Unbegrenzten (Idee und Stoff) nichts dazwischen liegt, so wird das Unbegrenzte durch den Begriff der Grenze gleichsam von aussen gefangen genom-

men, und wenn es gefangen wird, entsteht der Ort (VI 6, 3). Mit anderen Worten: die Idee setzt durch ihre Energie die räumliche Bestimmtheit an Stelle der Unräumlichkeit des Nichts, oder sie bringt die räumliche Bestimmtheit aus dem Nichts hervor vermittelst der intelligiblen Energie des Schauens. Im Akte des Schauens lernt die Weltseele begreifen, was sie hat, indem sie in dem Geschauten sich vergegenwärtigt, was als Möglichkeit in ihr lag; in der explizierten Anschauung, auf die sie wie auf ein fremdes blickt, ist ihre Energie oder Handlung oder schaffende Thätigkeit wieder in Anschauungsinhalt umgeschlagen (III 8, 5—6).

Was dem Raum oder Nebeneinander im Intelligiblen entspricht, ist das Ineinander, wie die Ewigkeit dort der Zeit entspricht (V 9, 10). Wie die zeitliche Ordnung im Sinnlichen von einer logischen Ordnung im Intelligiblen abhängt, so ist auch das intelligible Urbild des Raumes oder das Ineinander als eine logische Wechseldurchdringung der aufeinander bezogenen Glieder der Totalidee in einer simultanen geistigen Gesamtanschauung zu verstehen (IV 4, 1). Diese einheitliche, gleichsam auf einen Punkt konzentrierte Gesamtanschauung des Intellekts muss von der schaffenden Weltseele, die auf sie als auf das Urbild des zu Schaffenden blickt, in ihrer explizierenden Anschauung ebensowohl in das räumliche Nebeneinander ausgebreitet, wie in das zeitliche Nacheinander ausgezogen werden (III 7, 3). —

Was nun schliesslich die Relation betrifft, so gehört unter diesen Begriff im weiteren Sinne alles, da auch Quantität, Qualität und Bewegung samt ihren Konsequenzen darunter fallen (VI 3, 3). Denn die Grösse wird auf Zahlen zurückgeführt und Zahlen drücken Verhältnisse aus; die Qualität ist accidentiell, also durch zufällige Verhältnisse des Dinges zu anderen Dingen bestimmt, und als Kraft auf diese wirksam, also bezüglich (VI 1, 12); die Negation ist ganz und gar relativ (VI 3, 19); die Bewegung ist es in der Richtung auf ihr örtliches Ziel (VI 3, 24) und im Übergang vom einen Ding auf ein anderes oder im Geben und Empfangen (VI 1, 22); die Zeit hat im Früher und Später die Relation an sich, und der Raum in der Lage und dem Ortsverhältnis (VI 3, 11). Endlich sind alle prädikativen Kategorien ausserdem noch insofern relativ, als sie nicht an sich sind, sondern an der Usia, an welcher sie haften (VI 3, 21) oder um welche herum sie sind (VI 1, 15); auch die Energie wäre in diesem Sinne

relativ, da sie in der Seele ist und ein Verhältnis sowohl zu dieser hat, als auch zu dem Ziel ihrer Bewegung (VI 1, 17). Aber diese Relation im weiteren Sinne ist es nicht, welche uns hier beschäftigt, da bei ihr immer etwas vorausgesetzt ist, was vor der Relation und unabhängig von derselben Existenz hat und nur per accidens die Relation annimmt; Relation im engeren Sinne ist nur dasjenige, was seine Existenz oder Hypostase nirgend anderswoher hat, als aus dem Verhalten (VI 1, 7).

Die Relation im engeren Sinne teilt nun Plotin in zwei Hauptgruppen: in aktive und passive Relationen; die aktiven sind wirkende Ursachen oder Principien (einschliesslich der teleologischen), die passiven umfassen einerseits das Verhältnis des Teiles zum Ganzen und des Elements zum Zusammengesetzten, andrerseits die aus dem Vergleichen und Messen entspringenden Verhältnisse, wie Gleichheit, Ähnlichkeit, Verschiedenheit, Mehr oder Minder und Vielfaches (VI 3, 28). Die aktiven Relationen bestehen in der Wirkung, die sie durch die Energie ihrer Kraft hervorbringen; sie setzen in und mit ihrer Energie eine lebendige Form oder einen immanenten Begriff der Bewegung und erst durch diesen relativen Begriff eine bezügliche relative Existenz oder Hypostase (VI 1, 8—9). Die passiven, trägen oder ruhig daliegenden Relationen sind, was sie sind, nur durch Teilnahme am Begriff der Relation, bringen aber einen solchen nicht hervor, und haben deshalb auch ihre Existenz oder Hypostase, soweit sie eine solche haben, unabhängig von jedem realen Prozess, während sie die Teilnahme am Begriff der Relation durch die Wechselbezüglichkeit der Namen ausdrücken, die sie den Korrelaten verleihen (VI 1, 9, 8).

Diese beiden Arten der Relation verhalten sich deshalb auch verschieden zu der Frage der Subjektivität und Objektivität. Bei den aktiven Relationen, wo die bestimmte Existenz erst aus der Relation entspringt und vorher gar nicht oder nur potentiell vorgebildet vorhanden ist, drängt sich die objektive Realität leichter auf; bei den passiven Relationen aber liegt das Bedenken nahe, ob die Beziehung auch wirklich in den Dingen steckt und nicht bloss von uns herrührt, ob die Relation etwas anderes ist, als unser Urteil, das wir durch Vergleichung und Beziehung der Dinge auf einander in unseren Gedanken bilden, ob es demnach nicht eine Täuschung ist, wenn wir durch die Kategorie

der Relation etwas an den Dingen zu erkennen glauben (VI 1, 6—7). Handelte es sich nur darum, eine wirklich vorhandene Identität in dem Quantum oder Quale zweier Dinge als Erfahrungsthatsache zu konstatieren, so würden wir an der Wahrheit des Beziehungsurteils nicht zweifeln; aber wir sehen einen beständigen Wechsel der Relationen durch Trennung und anderweite Verbindung der Dinge beim Vergleichen, ohne dass die Dinge selbst sich ändern (VI 1, 6—7), dass ein und dasselbe in einer Hinsicht gleich, in einer andern ungleich ist (VI 1, 9), also in Bezug auf dieses Ding am Begriff der Gleichheit, in Bezug auf jenes am Begriff der Ungleichheit teil hat. Plotin weist zur Lösung dieser Schwierigkeit mit Recht darauf hin, dass das Ideale das Prius und der bestimmende Grund des Körperlichen ist, nicht umgekehrt, so dass unser beziehendes Denken nur explizierte ideelle Bestimmungen reproduziert, die implicite schon in die Dinge hineingelegt waren (VI 1, 9).

Immerhin ist diese Darlegung, wie er sie in der Kritik der peripatetischen Kategorienlehre giebt, unzulänglich, und es scheint nicht unbegründet, wenn Trendelenburg eine Lücke in den Handschriften am Schluss des dritten Buches der sechsten Enneade vermutet, wo die Darlegung seiner eigenen Lehre mit wenigen Zeilen über die Kategorie der Relation hinweggleitet. So lange Plotin von einem Teilhaben der Dinge an den Begriffen spricht, klingt das wie ein scholastischer Begriffsrealismus; sobald man sich aber vergegenwärtigt, dass der jeweilige Weltzustand nichts anderes ist als das Spiegelbild des jeweiligen einheitlichen Anschauungsinhalts der Weltseele im Spiegel des Stoffes, so leuchtet ein, dass auch die Verschiedenheit der Beziehungen an demselben Substrat für verschiedene Gesichtspunkte relative, ideelle Partial-Bestimmungen sind, die in dem einheitlichen Weltbilde des Augenblicks implicite mitbefasst und mitgesetzt sind. Für die passiven Relationen dürfte es sich nur aus dem Zusammenhange des ganzen Plotinischen Systems erschliessen lassen, dass diese Auffassung der Ansicht Plotins gemäss ist; für die aktiven Relationen (Ursache und Princip) dagegen finden wir bei anderen Gelegenheiten nähere Auseinandersetzungen, welche diese Auffassung bestätigen und wohl auch nach Analogie ihre sinngemässe Übertragung auf die passiven Relationen erlauben und nahe legen. —

Plotin findet nichts Bedenkliches darin, die Bewegung und

Veränderung von einem Körper auf einen anderen wie einen Hauch übergehen zu lassen (VI 3, 23), wobei jedoch die Berührung oder Nähe beider stillschweigend vorausgesetzt zu sein scheint. Die Einwände der Skeptiker gegen die Übertragbarkeit der Bewegung scheint Plotin nicht gekannt zu haben, denn sonst würde er sie sich wohl auch angeeignet haben, da sie nur zu gut in seinen monistischen Kausalitätsbegriff passen und dessen Begründung beträchtlich verstärkt haben würden. Plotin selbst beschränkt sich darauf, die actio in distans zum Ausgangspunkt seiner Bedenken zu machen, insofern die Kausalität von einem Teil des Weltalls auf den anderen auch durch die grössten Zwischenräume hindurchwirkt (IV 4, 32 u. 45), und das thatsächliche Bestehen einer realen Relation zwischen getrennten Teilen einen tiefer liegenden Erklärungsgrund als den mechanischen Übergang von Bewegung erfordert. Diese tiefere Erklärung im Gegensatz zur mechanischen findet Plotin nun in einer organischen Auffassung der Kausalität, welche sich auf die nachfolgenden Voraussetzungen stützt.

Erstens giebt es nichts Lebloses, sondern alles, auch das für unsere Sinneswahrnehmung anscheinend Leblose, lebt innerlich ein verborgenes Leben, wenn ihm auch Wahl, Willkür, Vorsatz und Selbstbewusstsein abgeht (IV 4, 36—37). Zweitens ist alles Lebende Organismus und hat Teile, die wieder Organismus sind, ausser wenn es ein so kleiner Organismus ist, dass es keine Teile mehr oder doch nur vorübergehend solche hat (IV 4, 45); wie aber der Einzelorganismus von einer gewissen Grösse kleinere Organismen als Teile oder Glieder in sich schliesst, so ist er selbst Teil oder Glied grösserer Organismen und zuletzt des einen allumfassenden Organismus, des Universums (IV 4, 32). Drittens dürfen im Leben des Organismus alle Glieder und gliedlichen Kräfte nicht ihren Zweck in sich als Teile haben (IV 4, 32), sondern müssen dem Zweck des Ganzen dienen; ihr Leben ist bei aller Verschiedenheit der Kräfte in dem einen Gesamtleben befasst (IV 4, 33) und ist nicht für das Einzelne, sondern um des Ganzen willen da (IV 4, 39), dem allein die vernünftige Selbstbestimmung nach Massgabe des Endzwecks zukommt (IV 4, 35). Das Ganze wird nicht von den Teilen affiziert (IV 4, 42), sondern bestimmt von sich aus die Teile nach Massgabe des Gesamtzwecks mit staunenswert vernünftiger Ordnung, mit unwidersteh-

licher Macht und unentrinnbarer Gesetzmässigkeit (IV 4, 45), die auch etwaige Störungen in den Gliedern immer wieder ausgleicht und das Werden und Vergehen des Einzelnen zu Bestandteilen des Gesamtlebens macht (IV 4, 32).

Die notwendige Schlussfolgerung hieraus ist, dass alles scheinbare Wirken der Teile auf einander durch ihre Eigenkräfte in Wahrheit durch das Leben des Einen Wesens bedingt ist und seine physische Notwendigkeit aus der Gesetzmässigkeit des organischen Gesamtlebens empfängt (IV 4, 39). Die Vernunft des Alls lenkt alles zur Harmonie, trotzdem sie jedem Einzelwesen Spielraum lässt zur Entfaltung des in es gelegten Begriffs, und sie kann es, weil sie jede Einzelentwickelung im voraus überschaut und bei der Ordnung des Ganzen mit in Anschlag gebracht hat (IV 4, 39). —

Der Unterschied der organischen Auffassung der Kausalität von der mechanischen ist aber hiermit noch nicht erschöpft; wir haben bisher nur die äusserliche Bedingtheit des Einzellebens durch das Gesamtleben und seine unverbrüchliche Gesetzmässigkeit ins Auge gefasst, und müssen nun auch noch der andern Seite des Lebens, nämlich seiner Innerlichkeit gerecht werden. So gewiss alles Leben ist, so gewiss ist es auch Empfindung; so wenig das Eine Wesen von seinen Teilerscheinungen affiziert werden kann (IV 4, 42), so gewiss müssen die Einzelglieder von dem ihnen sich auferlegenden Zwange der Gesetzmässigkeit des Alllebens affiziert werden. Wie nun äusserlich die gesetzmässige Determination in der Veränderung eines Gliedes durch das Erfordernis des Gesamtzweckes mit Rücksicht auf sein Gliedschaftsverhältnis zu bestimmten anderen Gliedern sich als eine unmittelbare Wirkung der letzteren auf das erstere darstellt, so stellt sich auch innerlich dieselbe Affektion als eine Empfindung in dem Gliedorganismus dar, die anscheinend unmittelbar durch seine reale Relation zu anderen Gliedern bedingt ist; d. h. die Kausalität, die, äusserlich betrachtet, starre logische Gesetzmässigkeit ist, erscheint innerlich als Gefühlsresonanz, als Sympathie und Antipathie, als Liebe und Hass, als allgemeines Mitempfinden der Teile des Alls mit einander (IV 4, 45 u. 40).

Dieses allgemeine Mitempfinden besteht unbeschadet dessen, dass Wahl und Willkür, Vorsatz und Selbstbewusstsein bei dem gesetzmässigen Wirken des Einzelnen fehlen, denn es ist eben die

passive Gefühlsresonanz, die psychische Innenseite der gesetzmässigen Kraftäusserungen; aber eben weil es dies ist, können Sympathie und Antipathie, Liebe und Hass durch ihr Vorhandensein in der Seele auch das Vorhandensein von wirksamen Kräften anzeigen, die äusserliche Wirkungen erzielen. Auf diese Weise sucht Plotin die Magie seiner Zeit und die Gebetswirkung aus Sympathie und Antipathie, d. h. aus der von ihnen angezeigten Stellung der Einzelkräfte im Gesamtorganismus des Universums zu erklären, und behauptet, dass nur die affektionslose theoretische Betrachtung frei von der Affektion durch magische Einflüsse bleibe (IV 4, 40—44). In gleicher Art bemüht er sich, den Einfluss der Gestirne auf irdische Zustände und Lebensprozesse und die Möglichkeit der Mantik aus der allgemeinen Wechselbedingtheit der Teile im Universum vermittelst der übergreifenden Macht des Ganzen vorstellbar zu machen, wobei er den überwuchernden Aberglauben zu beschneiden und auf einen philosophisch haltbaren Kern zurückzuführen sucht (II 3). Bei alledem ist aber festzuhalten, dass nicht die Sympathie als Affektion das Wirksame ist, sondern die relative gliedliche Stellung im gesetzmässigen Allleben, von welcher die Sympathie nur einen passiven Gefühlsreflex darstellt.

Die organische Auffassung der Kausalität durch Plotin lässt sich genauer als eine teleologisch-monistische bestimmen; das Einzelne hat den Grund seines Seins und Soseins darin, dass es in dem Ganzen besteht und von diesem seine Essenz zugeteilt bekommen hat (VI 7, 2), und es hat den Grund seines Sowirkens darin, dass der Zweck des Ganzen eine solche Wirkung ihm mit logischer Notwendigkeit auferlegt. So wenig übrigens das Einzelne überlegt oder wählt oder einen Entschluss fasst, wenn es der Notwendigkeit der allgemeinen Gesetzmässigkeit folgt, ebenso wenig thut dies das Ganze, wenn es die allgemeine Gesetzmässigkeit aus seinem Zwecke schöpft und ordnet; man nennt aber seine Wirkensweise Vorsehung, weil dem reflektierenden Denken des Philosophen nachträglich alles so erscheint, wie er als Vorausschauender es vernünftiger Weise hätte einrichten müssen (VI 7, 1; III 2, 14). Die Weltseele stellt sich beim Treffen ihrer Anordnungen nicht den späteren Zustand explicite vor ihre Anschauung hin, sondern blickt auf das logische Ineinander des Früheren und Späteren, wie es in der ewigen Einheit der ständigen Ideenwelt statt hat

(VI 7, 1), und indem sie diese logische Ordnung zu einer zeitlichen auseinanderzieht (IV 4, 1, 10, 16), setzt sie notwendig das Frühere so, dass darin auf das Spätere logisch Rücksicht genommen ist, ohne dass das Spätere in ihrer Anschauung explicite mitgesetzt oder vorausgesetzt wäre.

Wenn das Einzelwesen seinen Grund in seiner Usia im Sinne von Essenz (*τὸ τί ἦν εἶναι*) hat, und diese Essenz durch seine gliedliche Stellung im Leben des Ganzen und seine teleologische Gesetzmässigkeit bedingt ist, dann haben alle Dinge ihren Grund zunächst in sich, und dann in zweiter Reihe im All-Einen ihr Princip. Der Grund oder die Ursache (*αἴτιον, αἰτία, διότι*) liegt also nur scheinbar draussen, und die Dinge tragen ohne (äussere) Gründe die Gründe in sich (VI 7, 1) und in dem, was ihnen als Princip immanent ist. So ist denn die Usia als ganze und universelle gefasst, d. h. als absolute Idee, eins oder identisch mit der (absoluten) Teleologie und mit der (absoluten) Kausalität und mit der (absoluten) Essenz und dem (absoluten) Grunde (der Welt) (VI 7, 3). Hier enthüllt sich auf das deutlichste das Zusammenfallen des Grundes mit der Essenz, die selbst wieder Begriff und Vernunft ist. —

Die Notwendigkeit, mit welcher die unverbrüchliche Gesetzmässigkeit des Ganzen das Einzelwesen lenkt und leitet (IV 3, 13; IV 4, 39 u. 45), ist selbst nichts andres als die teleologische Selbstbestimmung, mit welcher die Vernunft des Alls alles Geschehene ihrem universellen Zwecke dienstbar macht (IV 4, 35), und diese teleologische Selbstbestimmung ist wiederum nichts andres als die logische Notwendigkeit, die im Intellekt oder Allgeist (*νοῦς*) ihren Sitz hat (V 3, 6), und als reflexionslos-intuitive, ewig mit sich selbst identische Vernunft alles durch ihre ununterbrochene Selbstverwirklichung und bewusstlose Thätigkeit (II 3, 17) bestimmt und ordnet (IV 7, 18). Die Gesamtvernunft ist eigentlich nur eine formale Bestimmung von der intellektuellen Anschauung des Allgeistes oder Nus (V 3, 5—6 u. 17), nämlich die der raumzeitlichen Ordnung des Sinnlichen und Körperlichen entsprechende intelligible Ordnung der Ideenwelt (IV 4, 1 u. 10), oder das Beziehungssystem der Ideen zu einander als Glieder der absoluten Idee, und insofern ein Produkt des Allgeistes (III 5, 9); aber als vom absoluten Denken nicht unterschiedene (IV 2, 21), kann sie auch als absolute Usia im Sinne von absoluter Essenz und als Prius aller Partial-

essenzen aufgefasst werden (VI 2, 21 u. 19). So fällt die logische Notwendigkeit mit der Vernunft und diese mit der absoluten Essenz und dem absoluten Grunde zusammen; als Vorsehung oder absolute Teleologie schliesst sie auch das Zufällige nicht aus, sondern ein, und macht es zum providentiellen Gliede in der allgemeinen harmonischen Verkettung der Dinge (III 3, 2). Das Zufällige erscheint bei Plotin überhaupt nicht als Gegensatz der gesetzmässigen Notwendigkeit, sondern nur als unbeabsichtigte Wirkung im Gegensatz zu absichtlichem Thun (VI 1, 22). Auch die menschliche Freiheit steht nicht im Gegensatz zur Notwendigkeit des Weltlaufs; denn Plotin erkennt nur die vernünftige Entschliessung zum Guten als frei an (VI 8, 3—7), und diese ist natürlich im Einklang mit der unteilbaren (IV 3, 4) Gesamtvernunft, von der die individuelle Vernunft nur eine Partialbethätigung ist (VI 2, 20).

Allerdings bleibt Plotin sich in seinem Panlogismus nicht ganz konsequent, und es ist hier wiederum der Unbegriff des Stoffes, der in sein System störend eingreift. Aus dem Stoff, als dem der Form entgegengesetzten Substrat, entspringt nämlich eine zweite, der Vernunft und dem Geiste entgegengesetzte Notwendigkeit (III 3, 6; III 2, 2), die alogische Notwendigkeit des blinden dunklen Dranges (III 5, 7). Wie dies bei der Kraftlosigkeit und Inhaltlosigkeit des Stoffes möglich ist, wird nicht gesagt. Ebenso soll der Stoff als das Böse die Ursache sein für die Verunreinigung und den Abfall der Seele (VI 4, 14—15). Gegenüber der rein vernünftigen und intellektuellen (VI 8, 5) Freiheit, die notwendig mit der Gesamtvernunft im Einklang sein muss, möchte Plotin dem Menschen doch noch eine anderweitige, allerdings unfreiwillige (III 2, 10), individuelle Selbständigkeit zum Bösen retten, ohne welche ihm die Grenze zwischen eigner That und marionettenhafter Schicksalsleitung zu verschwinden scheint (III 4, 4). Die Vorsehung oder Vernunft verhält sich dann dieser geschöpflichen Selbständigkeit gegenüber bloss nachbessernd und ausgleichend wie die Naturheilkraft im Organismus (III 3, 5), oder wie der Landmann zu seinen Saaten oder der Gärtner zu seinen Pflanzungen (II 3, 16), und erscheint so im Vergleich zu der ersten oder schaffenden Vernunft als eine zweite, im Übel bewahrende und erhaltende (VI 7, 1; IV 8, 4), und im Vergleich mit der oberen allgemeinen Vorsehung als eine untere besondere (III 3, 4; IV 8, 2).

Aus beiden zusammen entsteht jegliche Verflechtung und die Gesamtvorsehung (III 3, 4). Das Gesetz des Ganzen mit seiner Notwendigkeit erweist sich, gleich dem indischen Karma, als die absolute Gerechtigkeit dadurch, dass es dem Menschen in künftigen Lebensläufen dasjenige zu teil werden lässt, was er verdient, z. B. ihn das nämliche büssend erleiden lässt, was er in einem früheren Lebenslaufe verbrochen hat (III 2, 13; III 4, 2; IV 3, 13; IV 4, 45). —

Ebenso wie Notwendigkeit und Zufälligkeit (Freiheit) werden wir auch Möglichkeit und Wirklichkeit als relative Begriffe betrachten dürfen. Plotin weiss sehr wohl, dass Dynamis eine doppelte Bedeutung hat und führt als solche an, einerseits, dass etwas Gestalt empfängt, z. B. die Bildsäule der Möglichkeit nach, andererseits, dass etwas zur Bethätigung (Energie) gelangt, z. B. das Gehvermögen (VI 3, 22). Die erste Art der Dynamis verhält sich empfangend und passiv aufnehmend zu der an ihr gesetzten Energie, die zweite geht von selbst zur Energie über. Für die passive Möglichkeit (*ἐνδεχόμενον* d. h. Aufnehmendes) kennt er dem irreleitenden griechischen Worte gemäss nur ein Beispiel, den Stoff, der vielmehr die hypostasierte Unmöglichkeit heissen sollte, da er sich nicht ändern, also auch nichts anderes werden kann, als er ist. Von der aktiven Möglichkeit oder dem Vermögen macht er Gebrauch bei der überströmenden unendlichen Schöpfungskraft, die er dem Urprincip (und vermittelst seiner den von ihm abgeleiteten Principien in geringerem Grade) beilegt; von diesem Vermögen, das grösser ist als alles Wollen (VI 8, 9), stammt das Wollen (*θέλειν, βούλεσθαι*) (VI 8, 13), welches die ihm entsprechende Energie, d. h. seine Usia ist, und insofern könnte das Eine (als Vermögen) der Grund seiner selbst (als Usia) genannt werden (VI 8, 14), ebenso wie es durch das aus seinem Vermögen fliessende Wollen das Seiende setzt und damit Grund des Grundes (VI 8, 18), übervernünftiger Grund des mit der Usia zusammenfallenden Vernunftgrundes wird. Die aktive Dynamis, Vermögen als Wille (*θέλησις, βούλησις*), ist das schlechthin Erste, wohin wir zurücksteigen können; vor ihm ist nichts, und aus ihm und durch ihn alles (VI 8, 21). In diesem Sinne ist das Urprincip oder das Eine auch die Möglichkeit aller Dinge (**δύναμις τῶν πάντων**), die Quelle, aus der erst das wirkliche Leben des Alls hervorgeströmt ist (III 8, 10); es ist aber die aktive oder schöpferische Möglichkeit aller Dinge, nicht die leidende oder empfan-

gende, wie der Stoff (V 3, 15). Das erste ist das Vermögen der Ständigkeit und Bewegung, liegt also jenseits beider, und erst das aus ihm entspringende Zweite ist Ständigkeit und Bewegung, sofern es Energie ist (III 9, 3). Der Gegensatz gegen die Möglichkeit im Sinne des Stoffes genügt für Plotin, sofort auf die Seite des aktiven Vermögens hinüber zu springen, unbekümmert darum, ob nicht neben diesem auch noch eine passive Möglichkeit als logisch ideale im Absoluten anzunehmen sei, welche gegen die passive Möglichkeit des Stoffes in eben so schroffem Gegensatz steht, wie das aktive Vermögen. Wäre der Stoff das einzige Beispiel passiver Möglichkeit, so gäbe es überhaupt keine passive Möglichkeit, da der Stoffbegriff vielmehr eine Unmöglichkeit in jeder Hinsicht ist; soll es neben dem aktiven Vermögen auch noch eine passive Möglichkeit geben, so muss sie wo anders gesucht werden als im Stoff. Wir kommen auf diesen Punkt noch zurück.

Man sieht, dass Plotin durch die Einsicht in die Willensnatur der aktiven Dynamis und deren völligen Gegensatz gegen die passive Dynamis die Wahrheit eigentlich schon ergriffen hat. Aber es war ihm ebenso wenig wie Aristoteles möglich, diese Unterscheidung festzuhalten und sich gegen den Rückfall in die Verwirrung von Vermögen und Möglichkeit zu schützen, weshalb auch sein spekulativer Aufschwung in diesem Punkte geschichtlich einflusslos blieb. Nach seiner fortgeschrittenen Einsicht hätte er zwar daran festhalten dürfen, dass die Energie früher sein müsse als die passive Dynamis im Sinne des Stoffes, aber auch umgekehrt behaupten müssen, dass die aktive Dynamis früher sein müsse als die von ihr ausgehende Energie, und er konnte dies um so eher, als er den Übergang von der Dynamis in die Energie nicht als Veränderung gelten lässt (III 6, 2). Aber hier zeigt sich das überlieferte Vorurteil, in dem er aufgewachsen ist, stärker als die logische Konsequenz, und er bleibt an zwei verschiedenen Stellen (IV 7, 11; VI 1, 26) dabei, dass es im höchsten Grade verkehrt sei, die Dynamis vor die Energie zu stellen. Zuerst müsse vielmehr das Aktuelle sein, und die späteren Dinge müssten potentiell die früheren sein (VI 7, 17). Er fürchtet offenbar durch eine Abweichung von Aristoteles dem stoischen Princip des Stoffes als dem Urprincip Vorschub zu leisten.

Als Gründe führt er an, erstens, dass das Potentielle, wenn

nicht zuvor ein Aktuelles wäre, nichts hätte, was es zur Wirklichkeit überführen könnte, zweitens, dass es eine unverständige Annahme sei, das Potentielle sich selbst zur Aktualität überführen zu lassen, drittens, dass es sogar beim Zugeständnis dieser Voraussetzung eines Aktuellen bedürfen würde, auf welches es wie auf das Ziel seines Überganges blickte, viertens, dass dasjenige, worauf das Potentielle blickte, als sein Ziel besser sein würde als es selbst und ihm dadurch die Priorität rauben würde. Der erste Grund bezieht sich ausschliesslich auf die passive Art der Dynamis und stützt sich darauf, dass der Stoff nicht die Form, das Qualitätslose nicht das Quale aus sich erzeugen könne (VI 1, 26), findet aber eben deshalb keine Anwendung auf den Begriff der aktiven Dynamis. Der zweite Grund ist eine leere Behauptung, ein Rest von altem, grundlosem Vorurteil, und Plotin hat sich thatsächlich über sie hinweggesetzt in seiner Lehre vom Einen. Der dritte Grund schöpft seine Beweiskraft aus der Unwirklichkeit eines leeren Wollens und aus der Unentbehrlichkeit eines idealen Willensinhalts für das wirkliche Wollen, vergisst aber, dass dieser ideale Inhalt selbst erst durch das noch unwirkliche leere Wollen aus dem Zustande passiver Möglichkeit in denjenigen der Aktualität übergeführt werden kann. Der vierte Grund verwechselt genetische und axiologische Priorität, oder setzt irrtümlicher Weise das Zusammenfallen beider voraus, um das Erste zugleich zum Besten, den Urgrund zugleich zum positiv wertvollen Ziel des absoluten Prozesses zu stempeln. Man sieht, dass alle diese Gründe philosophisch nicht stichhaltig sind. —

Wie wunderlich die aktive und passive Dynamis durcheinanderspielen, das zeigt sich bei dem Nus oder Allgeist, welcher zwar Energie, aber als solche eine zur Wirklichkeit gelangte Möglichkeit sein soll (III 8, 11). Kurz vorher (III 8, 10) war der Nus als Wirklichkeit dem Einen als der Möglichkeit aller Dinge gegenübergestellt worden; nun aber drängt sich die unglückselige aristotelische Verwechselung des Gegensatzes von Wirklichkeit und Möglichkeit mit dem andern Gegensatze von Form und Stoff ein, und da doch das Eine nicht die Rolle des Stoffes spielen kann, so verhält sich jetzt der Nus zum Einen, wie Möglichkeit zur Wirklichkeit, indem er von jenem die Form des Guten empfängt und (gleich einem qualitätslosen Stoffe) nach der Erfüllung mit ihr verlangt (III 8, 11). Im aktiven Sinne von Dynamis ist das erstere, im

passiven Sinne das letztere Verhältnis das sinngemässe, woraus zu entnehmen, dass beide Arten von Dynamis auch sonst ein entgegengesetztes Verhalten werden bedingen müssen (z. B. in Bezug auf die genetische Priorität).

Die nämliche Zweideutigkeit wiederholt sich bei der Weltseele. Sie ist aus der überschiessenden Kraft des Nus entsprungen, wie dieser aus derjenigen des Einen und bringt alles dasjenige, was im Nus in ewigem Ineinander steckt, erst zur wirklichen Entfaltung; danach würde sie sich also zum Nus verhalten müssen wie Wirklichkeit zur Möglichkeit; sie müsste die Wirklichkeit des Nus sein, wie dieser die Wirklichkeit des Einen (V 1, 6). Andererseits bietet die Seele sich dem Begriffe gleichsam als passiver Stoff dar, um ihn in sich aufzunehmen, wie wir es bei jedem Akt der Erinnerung an uns beobachten können (IV 4, 2); die Begriffe sind ein Aktus der nach ihrer Essenz wirkenden Seele (VI 2, 5). Die Seele ist im Verhältnis zum Nus Stoff (III 9, 3), oder die Seele ist die stoffliche Möglichkeit des Gedachten oder Intelligiblen oder der Stoff des Intelligiblen (II 5, 3). Im Intelligiblen, wo die Urbilder von allem sind, muss ja auch ein Urbild des sinnlichen Stoffes sein, aber nicht als Nichtseiendes, sondern als Seiendes (II 4, 16); im Reiche der Vernunft muss auch das Substrat noch selber Vernunft (V 8, 4), im Reiche der ewigen Formen der Stoff selbst noch ewige Form sein (II 4, 4—5), und diese Bedingungen werden erfüllt, indem es die Seele ist, die dort den Stoff im Verhältnis zum Nus als der Form repräsentiert (II 5, 3; III 9, 3; V 1, 3). Da Nus und Seele beide zum Intelligiblen gehören oder auch die Seele als ein Einschluss des Nus gelten kann, so ist intelligible Form und intelligibler Stoff, Wirklichkeit und Möglichkeit im Intelligiblen ewig untrennbar verbunden, und darum grade ist das Intelligible das wahrhaft Seiende, weil es zu seinem vollendeten Sein keines anderen bedarf als seiner selbst (II 5, 3), d. h. der inneren Mannigfaltigkeit seiner Momente.

Dies ist Plotins vielfach missverstandene Lehre vom intelligiblen Stoff, der nichts anderes als die Weltseele ist. Insoweit der passive Begriff der Dynamis dabei festgehalten wird, ist die ganze Konzeption völlig wertlos, da eine seiende, vernünftige, begriffliche Form niemals Urbild des nichtseienden, unvernünftigen, begriffswidrigen und formlosen Stoffes sein kann; die Nachfolger Plotins, die nur diese passive Bedeutung der Dynamis kannten,

wussten deshalb auch mit dem Begriff des intelligiblen Stoffes gar nichts anzufangen und liessen ihn einfach fallen. Versteht man dagegen die Dynamis im aktiven Sinne, so fällt zwar die Analogie mit dem Stoffe fort, es bleibt dann aber wenigstens der richtige Gedanke bestehen, dass der Geist, um wirklich Geist zu sein, mehr als etwas bloss Formales und Ideelles sein, dass er neben dem Idealprincip auch ein Realprincip in sich schliessen muss. Irrtümlich ist dabei nur, das Realprincip bald als absoluten Willen des Einen dem Idealprincip überzuordnen, bald als Weltseele oder Natur ihm unterzuordnen, anstatt es ihm als gleichberechtigtes Princip im Geiste beizuordnen. Weil Plotin das Unzulängliche seiner Bemühungen fühlt, sucht er den begangenen Fehler dadurch zu verbessern, dass er ihn noch einmal wiederholt, indem er der vernünftigen vorstellenden Seele die Natur als unvernünftige vorstellungslose Kraft unterordnet, gleichsam wie ein reales Werkzeug, durch das die Weltseele ihre Gedanken verwirklicht (IV 4, 13; III 8, 4).

b. Die Kategorien der intelligiblen Welt.

Die vier prädikativen Grundkategorien, auf welche Plotin die sämtlichen Kategorien der Sinnenwelt zurückgeführt hatte, nämlich Quantität, Qualität, Bewegung und Relation, gelten ihm nicht als Kategorien des wahrhaft Seienden und darum nicht als erste Gattungen. Vorausgesetzt, dass die sinnliche und körperliche Welt mit ihrem Werden und Vergehen nicht das wahrhaft Seiende, sondern nur ein scheinhaftes Abbild des wahrhaft Seienden ist, so muss die Frage als berechtigt gelten, ob denn die Kategorien des Sinnlichen eine über diese Erscheinungswelt übergreifende Bedeutung haben, ob sie alle, oder ob nur einige von ihnen transscendentale, d. h. in die intelligible Welt hinüberreichende Geltung haben, und ob und welche Homonymie oder Modifikation der Bedeutung dabei der festgehaltene Name erfährt. Die ganze vorplotinische Religionsphilosophie ist philosophisch betrachtet weiter nichts als das Ringen mit diesem Problem, aber ohne dass das Problem selbst zur vollen Klarheit herausgearbeitet worden wäre. Es war Plotin vorbehalten, das Ziel, welches seine Vor-

gänger in dunklem Drange erstrebt hatten, klar zu formulieren, als ein Problem der Kategorienlehre aufzuzeigen und seine Lösung unter diesem rein philosophischen Gesichtspunkt zu versuchen.

Bekanntlich hat von den beiden hervorragendsten deutschen Denkern der Neuzeit (Kant und Hegel) der eine die Kategorienlehre schlechthin auf die anschauliche Sinnenwelt beschränkt, der andere sie schlechthin als fortschreitende Definition des Absoluten behandelt. Den beiden Extremen hält Plotin sich gleich fern und untersucht mit kritischer Vorsicht, welche Kategorien im Sinnlichen, welche im Intelligiblen Geltung haben, und welche abweichende Bedeutung auf beiden Gebieten den gleichnamigen Kategorien zukommt. Darüber hinaus beschäftigt er sich auch mit den Kategorien des Einen, aber ohne in dieser Sphäre das Problem noch scharf als ein solches der Kategorienlehre zu präcisieren, wie er es in der Sphäre des Intelligiblen ausdrücklich thut. Dass ein solcher erster Versuch sogleich zum Ziele hätte führen sollen, wäre unbillig zu erwarten; den Versuch unternommen zu haben bleibt darum nicht minder verdienstlich. Die ganze Stellung des Problems übertraf zu sehr die Fassungskraft seiner Zeitgenossen, als dass nicht die seiner Lösung anhaftenden Mängel der sich ans Alte anklammernden Kritik leichtes Spiel gewährt hätten. So ist es denn kein Wunder, dass gegen den kühnen Neuerer auf dem Gebiete der Kategorienlehre rasch eine Reaktion eintrat. Porphyrius und Simplicius verteidigten die peripatetische Kategorienlehre gegen die Kritik des sonst hochverehrten Meisters in eigenen Schriften. Da Plotins Kategorien der Sinnenwelt nur eine Vereinfachung der Aristotelischen Kategorientafel darstellen, und da diese Vereinfachung auf demselben Wege liegt und nur etwas konsequenter und glücklicher ist als die Vereinfachungsversuche der peripatetischen und stoischen Schule, so kann die Antikritik wesentlich nur der Behauptung gegolten haben, dass diese Kategorien auf das Intelligible nicht anwendbar seien, sondern hier anderen Kategorien des wahrhaft Seienden als den ursprünglich ersten Gattungen Platz machen müssten.

Aufgehoben wurde aber durch diese Kritik die Nachwirkung der Plotinschen Kategorienlehre des Intelligiblen keineswegs. Die neuplatonische Lehre vom Einen wird massgebend für die gesamte christliche Theologie. Die Auffassung des Verhältnisses des Intelligiblen zu Zeit, Veränderung und Bewegung wirkt durch das

ganze Mittelalter nach, und die zum ersten Mal von Plotin aufgestellte Behauptung, dass die Aristotelische Kategorienlehre nur für die Sinnenwelt Gültigkeit habe, wird zum stillschweigend vorausgesetzten Grundsatz der mittelalterlichen Philosophie. —

Wir haben oben gesehen, dass Plotin von der kontinuierlichen Grösse gering denkt, dass er sie als Teilhaben einer anderweitigen Usia an dem Begriff der reinen Grösse oder Zahlgrösse deutet, und die Usia, an welcher die kontinuierliche Grösse Platz greift, als durch den Stoff mitbedingt betrachtet. Andererseits ist Plotin geneigt, die Grösse, sofern sie nicht reine Zahlgrösse ist, aus der sinnlichen Bewegung abzuleiten (VI 2, 13), da sowohl Raum als Zeit Konsequenzen der Bewegung sind, und alle anderen Grössen sich auf diese zurückführen lassen. Die Zahlen sind aber auch noch nicht intelligible Bestimmungen des Seienden, sondern Produkte aus der intelligiblen Bewegung und Ständigkeit, wenn auch das Prius der übrigen Grössen, so dass sie eine Zwischenstellung zwischen intelligiblen und sinnlichen Kategorien einnehmen. Die Eins entspricht der Ständigkeit oder Identität, die Zwei der intelligiblen Bewegung oder dem Anderssein, die Drei der Identität von Ständigkeit und Bewegung; so wird die Usia zu einem innerlich Vielfachen und erzeugt dadurch die Zahl und das Wieviel (V 1, 4—5), und aus diesen ersten Zahlen entspringen die übrigen Zahlen und werden durch sie bestimmt und gemessen (VI 6, 15; VI 2, 6). Oder auch: die Zweiheit ist die Unterscheidung von Denkendem und Gedachtem (V 6, 1 und 6), die Eins das einende Band beider (VI 7, 35), die Dreiheit die Gruppe von Denkendem, Denken und Gedachtem (V 3, 5), während die Vielheit in der inneren Mannigfaltigkeit des Geschauten liegt (VI 2, 6). Die Unendlichkeit der Grösse wird bald für eine Folge der Unbegrenztheit des Stoffs, bald für eine Konsequenz der Unendlichkeit der schöpferischen Kraft erklärt, während die unendliche Zahl als eine bloss subjektive Vorstellung beseitigt und vom Seienden ausgeschieden wird. Nach alledem kann das Mehr oder Minder auf das Intelligible keine Anwendung finden (III 6, 2) und das unteilbare Intelligible mit der Quantität in keine Berührung treten, weil dadurch seine Unteilbarkeit aufgehoben werden würde (III 7, 6). Die Quantität ist nicht im Intelligiblen, wenn sie auch durch Vermittelung der Zahl und Kraft aus dem Intelligiblen abstammt. Nur wenn die Zahl in neupythagoreischer

Weise vor die allvollkommene Usia gesetzt würde, nur dann würde sie dem Intelligiblen selbst angehören (VI 6, 15), obschon wir uns das Ineinander aller möglichen Zahlen im Nus doch nur als logische Möglichkeit, nicht als aktuelles Prius seines sonstigen Anschauungsinhalts zu denken vermögen.

Die Qualität ist im Unterschiede von der Essenz als accidentielle Beschaffenheit bestimmt worden; das Zufällige des Zusammentretens der Dinge in der Sinnenwelt hat aber in den Ideen keinen Platz (V 9, 13), weil dort alles nach ewiger Vernunft bestimmt ist. Qualität giebt es nur da, wo ein Unterschied zwischen Einfachem und Zusammengesetztem zu machen ist; im Intelligiblen aber giebt es keine Zusammensetzung, es sei denn die von nackter Usia und der sie vervollständigenden Qualitas essentialis (VI 2, 14; II 6, 1). Was im Sinnlichen durch die Zufälligkeit der Berührungen mit anderen Dingen als Summe von Qualitäten erscheint, ist nur das Erzeugnis und als solches zugleich das repräsentative Abbild der Usia, sofern sie Essenz, d. h. essentielle Qualität ist (II 6, 3 und 1). Aber diese Unterscheidung zwischen nackter Usia und essentieller Vervollständigung, wie die Stoiker sie in ihrem *ὑποκείμενον* und *ποιόν*, oder *ποιότης οὐσιώδης*, angenommen haben, ist, wie Plotin dagegen hervorhebt, selbst nicht aufrecht zu erhalten, weil Qualität als Essenz und als accidentielle Eigenschaft nur noch den Namen gemein hat, und die Vervollständigung der Usia gar nicht erst etwas zur Usia Hinzukommendes, sondern selbst die Usia ist (VI 2, 14). Ein Substrat hinter der Essenz, wie die Stoiker es in dem metaphysischen Princip des Stoffes annehmen, kann Plotin für das Intelligible unmöglich einräumen, wenn er auch für die Sinnenwelt sich noch nicht ganz von einem solchen hat losmachen können. Die Qualität ist leidende Affektion, die Essenz dagegen spontane Energie, d. h. intelligible Bewegung; dadurch fällt sie mit der aktuell seienden Usia zusammen (VI 2, 15). Insofern die Essenz als Idee intelligible Schönheit ist, muss auch in ihrem sinnlichen Abbild, der Summe der Qualitäten und Grössenverhältnisse (Figuren), sinnliche Schönheit widerscheinen; ebenso muss die intelligible Identität in der qualitativen Ähnlichkeit und quantitativen Gleichheit, das intelligible Anderssein in dem Gegenteil beider wieder zum Vorschein kommen (VI 2, 21).

Auch die Relation will Plotin im Intelligiblen nicht gelten

lassen, teils darum nicht, weil sie stets Beziehung zu einem andern sei, das im Intelligiblen fehle, teils darum nicht, weil dasjenige, woran sich Relationen entfalten (wie sinnliche Bewegung, Raum, Zeit u. s. w.), im Intelligiblen keinen Platz finde (VI 2, 16). Hier hat sich Plotin die Beweisführung für die Ungültigkeit der Kategorie im Intelligiblen sehr leicht gemacht; denn so lange im Intelligiblen noch eine innere Mannigfaltigkeit besteht, können auch Beziehungen der Teile untereinander und zum Ganzen stattfinden, unbeschadet dessen, dass ein äusseres Anderes daneben als Objekt der Beziehung fehlt. Aber es fehlt nicht einmal, sondern ist in der Sinnenwelt, die unter dem Intelligiblen steht, und in dem Einen, das über ihm steht, gegeben. Das verborgene Motiv zur Leugnung der Relation im Intelligiblen ist wohl darin zu suchen, dass Plotin die Sinnenwelt als das Reich des Relativen im weiteren Sinne ansah, und ihr hier das Intelligible in seiner einheitlichen Totalität als ein Absolutes gegenüberzustellen wünschte, ohne sich an dieser Stelle den Unterschied zwischen den verschiedenen Sphären des Intelligiblen zu vergegenwärtigen. Die Plotinischen Kategorien des Intelligiblen treten sogar äusserlich schon in drei Gegensatzpaaren (Denken und Sein, Anderssein und Identität, Bewegung und Ständigkeit) auf (V 1, 4), die sich deutlich genug als Relationen kennzeichnen, und das Gleiche gilt von denjenigen Kategorien, die Plotin zwar nicht ausdrücklich als Kategorien des Intelligiblen aufzählt, aber doch stillschweigend als solche behandelt und gebraucht (z. B. Einheit und Vielheit, Energie und Hypostase u. s. w.). Das Höchste was man Plotin zugestehen könnte, wäre das, dass innerhalb der panlogistischen Sphäre des Nus nur logische Relationen und keine anderen walten können; aber da diese panlogistische Sphäre nicht das ganze Intelligible oder Göttliche erschöpft, so bleiben auch noch metaphysische Relationen zu dem Übervernünftigen (Einen), dem Ausservernünftigen (schöpferischer Kraft oder Wollen) und dem Untervernünftigen (Sinnenwelt oder materielle Körperwelt) bestehen. —

Die sinnliche Bewegung und Ruhe hat ihr Urbild in der intelligiblen Bewegung und Ständigkeit; die Konsequenzen der sinnlichen Bewegung, Zeit und Raum, finden es in der Ewigkeit und in dem intelligiblen Ineinander (oder der logischen Durchdringung der Begriffe und Ideen). Wie die Ewigkeit sich zum zeitlichen

Nacheinander, oder wie das intelligible Ineinander sich zum räumlichen Nebeneinander verhält, so verhält sich die Ständigkeit der intelligiblen Bewegung zur Unruhe und relativen Ruhe der sinnlichen Bewegung. Wie die sinnliche Bewegung und relative Ruhe die Einheit von Zeit und Raum darstellt, so die intelligible Ständigkeit die Einheit von Ewigkeit und intelligiblem Ineinander. Wie aber Plotin dem Raume wenig Beachtung neben der Zeit schenkt, so schenkt er auch dem intelligiblen Ineinander wenig Beachtung neben der Ewigkeit, so dass er das Wort Ewigkeit häufig da braucht, wo er genauer Ständigkeit (*στάσις*) brauchen sollte und »das Ewige« als die Usia im Sinne des Substrats bezeichnet, welchem die Ewigkeit inhäriert gleich dem von ihm ausstrahlenden Licht seiner Identität (III 7, 5 und 3).

Das intelligible Ineinander setzt voraus, dass die intelligible Welt oder der *κόσμος νοητός* (V 1, 9) erstens eine unteilbare Einheit (III 7, 6), dass sie zweitens eine begriffliche oder ideelle Vielheit ist, und behauptet auf Grund dieser Voraussetzungen, dass die Vielheit in der Einheit so vollständig geeint und aufgehoben ist (VI 6, 3), dass von keiner Getrenntheit der Teile oder Losgerissenheit derselben vom Ganzen (III 2, 1), von keiner wechselseitigen Störung und Verdrängung mehr die Rede sein kann (VI 5, 10). Die intelligible Welt ist also im Gegensatz zu dem abstrakten oder vielheitlos Einen ein konkret Eines oder vielfach Eines (VI 7, 14; VI 2, 15), oder ein Vieleiniges. Die unteilbare Einheit ist das Band, das die Vielheit zur vielfachen Einheit oder Vieleinigkeit bindet (IV 2, 2). Dort geht nicht ein Teil aus dem andern hervor, sondern jeder Teil aus dem Ganzen, und jeder Teil ist auch das Ganze, indem er implicite das Ganze enthält, so dass überall alles, und alles alles und jedes alles ist (V 8, 4). Dort ist das Ganze nicht die Summe der Teile, sondern als das die Teile Erzeugende wahrhafte Totalität (III 7, 4). So auch ist von den Göttern, die in jener intelligiblen Welt sind (I 8, 7), jeder zwar seinem Begriff und seiner Essenz nach von dem andern verschieden, aber doch auch jeder gleich der Totalität des Göttlichen und dadurch jeder gleichwertiger Repräsentant der ganzen Gottheit (Henotheismus) (V 8, 9).

Dieses intelligible Ineinander ist nur möglich, weil jedes sinnliche Nebeneinander und jede Stofflichkeit in den Teilen ausgeschlossen ist, und die Teile nur begriffliche Teile des Ganzen sind

(VI 2, 4). Wie die Artbegriffe im Gattungsbegriff, oder wie der Begriff der Pflanze im Begriff des Samenkorns, so liegen dort alle Begriffe verschmolzen wie in einem begrifflichen Mittelpunkt (V 9, 6). Nur ein Vieleiniges kann Begriff sein, nicht ein vielheitlos Eines, und jeder Begriff schliesst seine begrifflichen Teile als logisch geforderte Glieder seiner selbst ein (VI 7, 14). Dies gilt schon für den Begriff einer Pflanze oder eines Tieres, den wir uns durch diskursive Reflexion auseinander legen; man muss aber bedenken, dass die logische Durchdringung der begrifflichen Bestandteile schon viel enger ist in der unausgesprochenen Anschauung des Begriffs, die wir vor der Einkleidung in Worte in der Seele tragen. Der Begriff im Intelligiblen verhält sich dann wiederum zu dem unausgesprochenen Begriff in der Seele, wie dieser zu dem ausgesprochenen Begriff im Wort (III 2, 3). Die Art des intelligiblen Ineinander ist als eine logische zu verstehen; denn die Vernunft besteht gerade in der Hervorbringung des Verschiedenen (Differenzierung des abstrakt Einen) bis zur Entgegensetzung als der grössten Verschiedenheit und in der Wiederverknüpfung des Verschiedenen und Entgegengesetzten zur einheitlichen Totalität (konkreten Einheit) (III 2, 16). —

Das intelligible Ineinander der Begriffe oder Ideen umfasst die Urbilder aller Naturprodukte, sowohl der unorganischen Elemente, als auch der Weltkörper, als auch der Organismen (VI 7, 8—12); denn es darf dort nichts fehlen, wenn die intelligible Welt das vollendet und mangellos Seiende sein soll (III 7, 6). Deshalb kann aber auch keine Änderung eintreten, denn sonst würde ja das neu Hinzukommende vorher gefehlt haben, oder das Ausgeschiedene nachher fehlen (III 7, 5). Es ist also auch jede Entfaltung oder Entwickelung der intelligiblen Welt ebenso ausgeschlossen, wie Ausdehnung oder Verminderung (III 7, 6); die ununterbrochene Unwandelbarkeit oder stetige Ewigkeit des intelligiblen Ineinander ist die Ständigkeit der intelligiblen Welt. Diese Ständigkeit ist aber zugleich das unendliche Leben, indem die Gesamtheit der Teile stetig aus dem einen Ganzen erzeugt und ebenso stetig wieder in die einheitliche Totalität zurückgenommen wird. Als dieses unendliche Leben aber ist die Ewigkeit des intelligiblen Ineinander intelligible Bewegung, denn im Gegensatz zur sinnlichen Ruhe schliesst die Ständigkeit die Bewegung nicht aus, sondern ein. Ständigkeit und Bewegung be-

dingen sich nach Plotin ebenso wie das Ganze und die begrifflichen Teile, Einheit und Vielheit. Die Ständigkeit entspricht der Seite der Einheit und Ganzheit, die Bewegung der Seite der Vielheit und der Geteiltheit in ihrer analytischen und synthetischen, genetischen und resorptiven Beziehung zum Ganzen und Einen.

Die Ständigkeit entspricht logisch der Identität (in simultaner und successiver Hinsicht), die Bewegung dem Anderssein (V 1, 4), insofern die vielen Teile etwas anderes sind als das eine Ganze, von dem sie ausgehen und zu dem sie zurückstreben. Ständigkeit und Bewegung sind die Kategorien der intelligiblen Welt, sofern sie in kausale Beziehung zur Sinnenwelt gesetzt wird und die Urbilder von Raum und Zeit, Ruhe und Bewegung enthalten soll. Identität und Anderssein sind die prädikativen Kategorien der intelligiblen Welt, sofern sie rein an sich genommen, d. h. rein nach ihrer logischen Beziehung auf sich selbst betrachtet wird. Ständigkeit und Bewegung haben einerseits das Anderssein bis zur Gegensätzlichkeit an sich, andererseits die Identität, sofern sie sich im Intelligiblen gegenseitig voraussetzen und fordern und als Attribute des intelligiblen Seienden geeint sind (VI 2, 7—8). Die prädikativen Kategorien des Intelligiblen bestehen also in zwei Paaren von Gegensätzen, die aber eigentlich nur eines sind, aus verschiedenen Gesichtspunkten, dem realen und dem logischen, gesehen. Plotin zählt jedoch ausdrücklich alle vier nebeneinander auf, weil dieser doppelte Gesichtspunkt der intelligiblen Welt selbst anhaftet und nicht bloss vom Philosophen und seiner Reflexion hineingetragen wird. Das logische Kategorienpaar führt zur Widerspruchsdialektik durch die Vertauschung von Identität mit Einheit, insofern dann die Vernunft als Identität der Identität und des Andersseins erscheint (III 2, 16; VI 2, 7 Schluss); die Durchführung des Plotinischen Panlogismus in diesem dialektischen Sinne müsste also die Ideenwelt etwa im Sinne der Hegelschen Logik ausbauen. Das andere, kinetische Gegensatzpaar erhält reale Bedeutung erst dadurch, dass die Auseinanderlegung oder Explikation der logischen Ordnung zu einer raumzeitlichen, welche dem Nus versagt ist, von der Weltseele vorgenommen wird (III 7, 11; IV 4, 15—16).

Wie die ruhende Bedingtheit des Vielen durch das Eine bildlich durch den ruhenden Kreis dargestellt wird, dessen Radien alle als vom Mittelpunkt bedingt und abhängig erscheinen (VI 5, 5;

VI 9, 8), so ist das sinnliche Bild für die Einheit von Ständigkeit und Bewegung der um seinen Mittelpunkt rotierende Kreis, der als Ganzes stillsteht und den ihm gebührenden Platz behauptet (II 2, 1), aber in allen seinen Teilen bewegt ist. Was an dem Bilde nicht passt, das ist, dass die Teile hier noch räumliche Bewegung haben und der Mittelpunkt hier noch örtlich genommen wird, während im Intelligiblen das Centrum nur nach Analogie zu verstehen ist (II 2, 2). Aber darin trifft das Bild zu, dass Ursprung und Ziel der Bewegung nicht ausserhalb der Bewegung, sondern innerhalb derselben liegen, und in einen Punkt, das Centrum, zusammenfallen (II 2, 1; VI 2, 8 u. 11).

Mit alledem ist aber doch immer erst negativ bestimmt, wie wir die intelligible Bewegung nicht zu denken haben; aber es fehlt an der positiven Bestimmung des Merkmals, wodurch sie sich von der sinnlichen Bewegung unterscheidet. Die Ständigkeit lehrt uns nur, dass sie weder zeitliche Veränderung, noch räumliche Beziehungsänderung ist; aber das sinnliche Bild der Ständigkeit, die Ruhe, hebt für unsere Vorstellung auch sofort die Bewegung mit auf. Die Erläuterung des Gegensatzes von Ständigkeit und Bewegung durch denjenigen von Identität und Anderssein lehrt uns zwar, dass wir uns unter der intelligiblen Bewegung keine reale, sondern nur eine logische Relation denken sollen, aber sie lehrt uns nicht, wie denn dieses logische Beziehungssystem Energie sein könne, und warum überhaupt noch der Name Bewegung für ein solches festgehalten werden soll.

Die intelligible Bewegung ist zunächst Energie, aber nicht in dem Sinne einer auf etwas anderes gerichteten Aktion, nicht im Sinne eines realen Thuns oder Handelns, sondern nur im Sinne einer Funktion, die auf sich selbst oder auf ein innerhalb ihrer selbst Liegendes gerichtet ist (V 1, 22). Als solche in sich verharrende Energie oder Funktion muss die intelligible Bewegung Denken sein, denn nur dieses hat den Ausgangspunkt und das Ziel seiner Bewegung in sich selbst (VI 2, 8). Dieses mit der intelligiblen Bewegung identische Denken ist aber nicht zu verstehen als eine diskursive Reflexion, sondern als simultane Intuition, die den Schlusssatz nicht *nach*, sondern *in* den Prämissen schaut (V 8, 7), die das Zukünftige nicht nach Art der Seher ahnt und deutet, sondern nach Art der schöpferischen Geister im Gegenwärtigen weiss (IV 4, 12), die nicht hin und her suchendes

Nachdenken, sondern ruhig besitzendes Wissen (ebenda), kurz reflexionslose Allwissenheit ist (I 8, 2). Da dieses intuitive Denken affektionslose, spontane Energie ist, so kann es nicht sinnlich sein, weil ja die Sinnlichkeit durch Affektionen der körperlichen Sinne bedingt ist; folglich muss es übersinnliche, intelligible oder intellektuelle Anschauung sein, wie sie dem Menschen für gewöhnlich versagt ist und nur ausnahmsweise in der Erleuchtung der mystischen Ekstase zu teil wird (V 3, 17). —

Diese intellektuelle Anschauung ist funktionelle Energie (V 3, 6), und eben darum nennt Plotin sie sonst intelligible Bewegung. Zugleich ist sie aber unveränderliche Sichselbstgleichheit in dem allumfassenden Inhalt ihres allwissenden Schauens und deshalb schreibt Plotin ihr Ständigkeit zu. Als Funktion des Schauens ist sie Bewegung, als umwandelbarer allumfassender Anschauungsinhalt oder absolute Idee ist sie Ständigkeit. Schauen und Geschautes oder Nus und Ideenwelt verhalten sich demnach wie Bewegung und Ständigkeit (VI 2, 8), oder was dasselbe ist, wie Anderssein und Identität (V 1, 4). Das Denken ist die gesuchte Einheit von Identität und Anderssein, insofern das Gedachte zwar ein anderes sein soll als das Denken oder das Denkende, aber doch auch wieder mit ihm eins sein muss im Denkakt (V 3, 10). Wir bekommen also zu den zwei Gegensatzpaaren ein drittes, das wiederum dasselbe Verhältnis aus einem andern Gesichtspunkt auffasst, nämlich aus dem genetischen. Der Gegensatz von Intellekt und Intelligiblem oder von νοῦς und νοητόν, oder von Schauen und Geschautem bezieht sich auf den Ursprung der Idee aus der Idealfunktion, wie der Gegensatz von Identität und Anderssein sich auf das Intelligible an und für sich, und der Gegensatz von Ständigkeit und Bewegung sich auf die Genesis der Sinnenwelt aus dem Intelligiblen bezog. Wenn die beiden letzten Gegensatzpaare als prädikative Kategorien erschienen, so kommen wir mit dem ersten zu der Kategorie der Usia, wie sich im Intelligiblen darstellt. Es ist aber immer ein und dasselbe Ewige, oder ein und dieselbe Kraft, welche in diesen Gegensätzen erscheint, nämlich als Usia, wenn es als Subjekt oder Substrat betrachtet wird, als Bewegung und Ständigkeit, wenn es als Leben und Unwandelbarkeit betrachtet wird, als Identität und Anderssein, wenn es als vielfach Eines betrachtet wird (III 7, 3). Verfährt man induktiv oder von der Sinnenwelt aufsteigend, so muss das

Intelligible zuerst den der Sinnenwelt zugewandten Gegensatz hervorkehren, dann sein Ansich herausstellen und zuletzt den auf seine Genesis bezüglichen Gegensatz erkennen lassen, so wie es die vorliegende Darstellung zeigt und Plotin es annähernd in VI 2, 8 thut. Verfährt man dagegen deduktiv, so muss die Reihenfolge in der Entwickelung der Kategorienpaare aus einander sich umkehren, wie die Darstellung Plotins in V 1, 4 es zeigt.

Wenn der dritte Gegensatz in die Kategorie der Usia (unter der Bezeichnung »das Seiende«) zusammengefasst wird, so zeigen die Kategorien des Intelligiblen die Zahl fünf (VI 2, 8) wie im Platonischen Sophistes, an den Plotin sich hier ebenso anschliesst, wie an die vereinfachte Aristotelische Kategorientafel in den Kategorien des Sinnlichen. Wird dagegen die Usia in Intellekt und Intelligibles gespalten, so ergiebt sich die Sechszahl, bei welcher das Intelligible oder »das wahrhaft Seiende schlechtweg als »das Seiende« aufgezählt wird (V 1, 4). Das Schwanken zwischen der Fünfzahl und Sechszahl, das wir bei den Kategorien des Sinnlichen fanden, kehrt also auch bei denen des Intelligiblen wieder; wie dort die Usia sich eigentlich in Form und Materie aufgelöst hatte, so hier in Intellekt und Intelligibles oder Schauen und Anschauungsinhalt. Die Fünfzahl steht durch Festhaltung der überlieferten Usia den Ansichten der Zuhörer Plotins näher; die Sechszahl, in welcher der Begriff der Usia in Auflösung geraten ist, vertritt dagegen die eigentliche Ansicht Plotins und die endgültige Fassung seines Forschungsergebnisses. —

Wie verhält sich nun Schauen und Geschautes in der intelligiblen Usia? Können sie diesen Begriff zum wahrhaft Seienden erheben? Oder werden wir von der intelligiblen Usia ebenso weiter rückwärts und aufwärts steigen müssen, wie wir von der sinnlichen Usia zur intelligiblen emporklimmen mussten?

Das Schauen ist einerseits identisch mit dem Geschauten, andrerseits verschieden von ihm wie die Energie (Funktion) von der Hypostase oder dem Produkt, das durch sie gesetzt ist. Die höchste intellektuelle Anschauung ist zugleich die essentiellste und wahrste, und die absolute Wahrheit geht nicht auf ein anderes, sondern ist, was sie denkt (V 3, 5); denn das wahre Wissen ist nicht ein Bild der Sache, sondern die Sache selbst (VI 6, 6). Auch das körperlich Seiende ist um so mehr seiend, je mehr Energie und Bewegung es von Natur in sich hat, d. h. je

weniger es von körperlicher Schwere und Massenhaftigkeit hat (III 6, 6). Das wahrhaft Seiende oder das intelligible Seiende ist völlig immateriell; das Sein des Immateriellen aber ist das Gedachtsein (VI 2, 8). Was das absolute Schauen denkt, das setzt es, und was es so denkend gesetzt hat (ὑφιστάς), dem hat es eben damit das Sein verliehen (V 1, 4), das ist nun (VI 2, 8), indem es durch die Energie des Setzens seine Gesetztheit, Position oder intelligible Hypostase erlangt hat (VI 2, 4; V 1, 7). Die Thätigkeit des Zählens bringt die Hypostase der bestimmten Zahl oder des Wieviel, das Gehen die Hypostase der Gehbewegung hervor (VI 6, 16); überhaupt bringt die Energie die Hypostase hervor und macht sie dadurch zugleich zur Usia im Sinne von Essenz (VI 7, 40). Energie und Hypostase stehen einander gegenüber wie aktives und passives Verhalten (VI 1, 8); sie verhalten sich aber auch zu einander wie Ursache und Wirkung oder wie Wirken und Gewirktwerden, welche ein und dieselbe Sache sind aus zwei Gesichtspunkten. Versteht man unter Sein das passive Sein des Produkts der Thätigkeit, so ist nur das Geschaute das Seiende (Fichtes stabiliertes oder fixiertes Sein, Schellings produziertes Substrat, Trendelenburgs aus der Bewegung entspringende Substanz), aber nicht das Schauen (VI 2, 8); versteht man dagegen unter Sein das aktive Sein der Wirksamkeit, so ist das in Wirklichkeit Seiende das Schauen als Energie und intelligible Bewegung und nicht sein Produkt, der ideell hypostasierte Anschauungsinhalt (VI 2, 7 und 15), so ist die Usia ganz Denken (VI 7, 13) und das Denken schwebt als substratlose Tätigkeit in der Luft. Wir gewinnen also an dem Gegensatz von Energie und Hypostase ein viertes Gegensatzpaar, das wiederum dasselbe wie die drei früheren ausdrückt.*)

Die Usia als Essenz, als begriffliches Ineinander der Ideenwelt, fällt auf die Seite der intelligiblen Hypostase, da sie als Anschauungsinhalt verharrendes Produkt der intellektuellen Anschauung ist; die Usia als Energie dagegen fällt auf die Seite

*) Es ist wohl zu beachten, dass Hypostase hier bei Plotin in einem wesentlich andern Sinne gebraucht wird als bei den Stoikern, wo es mit dem nackten, d. h. der wesentlichen Qualität entblössten ὑποκείμενον oder Substrat gleichbedeutend ist, also wesentlich mit dem qualitätslosen Urstoff zusammenfällt. Stoicismus und Neuplatonismus verhalten sich in diesem Punkte wie Zenon und Heraklit, oder wie Spinoza einerseits und Fichte, Schelling, Hegel, Trendelenburg, Wundt andererseits.

des Schauens. Keine der beiden Seiten kann von der andern abgelöst werden ohne die intelligible Usia zu zerstören und aufzuheben, grade so wie in der sinnlichen Usia Form und Stoff von einander untrennbar sind. Nimmt man dem Schauen seinen Inhalt, so ist es inhaltloses Schauen, ein Schauen, das nichts sieht, d. h. blosse Velleïtät des Schauens (V 3, 11; VI 7, 16); nimmt man dem Anschauungsinhalt das Geschautwerden hinweg, so raubt man ihm die bestimmte Begrenzung und Setzung, durch welche er erst aus der leeren Unbestimmtheit zu einer bestimmten Position oder Hypostase wird (V 1, 7). Also erst die Einheit von Schauen und Geschautem ist das wahrhaft Seiende oder die intelligible Usia, die somit auch als Identität von Denken und Sein zu bezeichnen ist, sofern man unter Sein im engeren Sinne das Gedachtsein oder passive Sein als intelligible Hypostase versteht (V 3, 5). Auch im Intelligiblen ist nicht ein jedes Einzelne, jede Partialidee oder Teilschauung, Usia, sondern nur das Ganze, welches alle besonderen Formen oder Begriffe als Teile seiner selbst in sich schliesst (VI 3, 8; VI 7, 3). Als solche untrennbare Einheit von Denken und Sein, als solch' ein denkendes Seiende oder seiendes Denken (ὂν νοοῦν) ist die aus Denken und Sein zusammengesetzte Usia der Geist oder Intellekt (νοῦς), der aber eben wegen seiner Zusammengesetztheit nicht unter die ersten Gattungen zu zählen ist (VI 2, 18). Das nackte Sein τὸ ὂν μόνον ψιλόν), welches zur Kategorie genommen worden ist, ist nur der eine Bestandteil des Intellekts (VI 2, 18). Als Identität (oder Einheit) von Schauem und Geschautem, von Denken und Sein ist der Nus mit jedem dieser beiden identisch, da sie ja beide unter einander identisch sind (V 3, 5). Darum trägt auch Plotin kein Bedenken, öfters statt Schauen oder Denken Nus zu sagen, also z. B. Nus und Seiendes statt Denken und Sein in seine Kategorientafel zu setzen (V 1, 4). —

Der Nus als Einheit von Denken und intelligiblem Seienden ist nicht zu verwechseln mit der Vernunft (λόγος) oder Weisheit (σοφία), welche erst aus dem intelligiblen Ineinander der Ideen entspringen, also ein Produkt des Geistes oder eine Hypostase nach dem Geiste darstellen (III 5, 9). Der Logos ist die intelligible Ordnung, welche die vielen Ideen in ihrer wechselseitigen Durchdringung zu einander und in der einen Ideenwelt einnehmen, und durch welche weiterhin die raumzeitliche Ordnung der Sinnen-

welt bei ihrer Erschaffung durch die Weltseele bestimmt wird; die Weisheit ist eben diese Ordnung in Bezug auf ihren logischen Zusammenhang und als Grund derjenigen Ordnung der Sinnenwelt, welche daselbst dem reflektierenden Denken als providentielle Zweckmässigkeit erscheint (V 8, 4—5). Logos und Weisheit sind gleichermassen Produkte des Nus, die der Weltseele als Norm, Regel und Richtschnur des Schaffens dienen (V 9, 2; IV 4, 10); ein scharfer Unterschied zwischen beiden ist bei Plotin nicht nachzuweisen, wenn auch beim Logos der Begriff der gesetzmässigen Ordnung, bei der Weisheit der Begriff der Teleologie vorzuwiegen scheint. Beide werden mit der intelligiblen Usia oder dem wahren Sein identisch gesetzt (VI 2, 21; V 8, 4—5) und dadurch einer Verwechselung mit dem Nus preisgegeben, welcher ja recht eigentlich die intelligible Usia oder das wahrhaft Seiende sein soll.

Diese Ungenauigkeit des Ausdrucks rührt daher, dass die logische Ordnung der Ideenwelt an Stelle der Ideenwelt und diese als Essenz an Stelle der ganzen Usia gesetzt wird, weil die logische Ordnung zugleich als Repräsentant der intelligiblen Bewegung erscheint. Vernunft oder Weisheit ist in der intelligiblen Welt alles (III 3, 5), weil der Inhalt der Ideen bei dem Mangel raumzeitlicher Anschauung ja doch nur bestimmt sein soll durch ihre logische Beziehung auf einander und ihre gegenseitige begriffliche Begrenzung; und wo die Bewegung als eine mit unveränderlicher Ständigkeit sich gleichbleibende verstanden wird, da kann auch wohl das ewige logische Beziehungssystem als Ersatz einer ewigen Bewegung gelten. Ja man kann sagen: dieses logische Beziehungssystem *ist* die intelligible Bewegung selbst, insoweit sie ein *bestimmtes* Denken ist, denn das Denken kann nur logisch bestimmt sein. Besteht die Bestimmtheit der Ideen nur in logischen Wechsel-Beziehungen und -Begrenzungen, so erscheint das Gedachte als Prius des Denkens (V 9, 7), und der Intellekt bleibt zwar Einheit des intelligiblen Seienden und des Denkens, aber so, dass das Seiende oder das Reich der Begriffe es ist, welches sich durch seine logischen Wechselbeziehungen in Selbstbewegung setzt, d. h. denkt (VI 6, 6; V 9, 8). Die Wechselbeziehung der Begriffe auf einander wird als Selbstunterscheidung der Begriffe von einander, als ein gegenseitiges Wahrnehmen und Innewerden der Begriffe gedeutet, als eine Art des

Werdens oder der ewigen Entwickelung, durch welche aus dem Intelligiblen der Intellekt wird (V 4, 2). Nicht das Wissen ist auf sich selbst bezogen, sondern die Sache, d. h. der hypostasierte Begriff; seine Energie oder intelligible Bewegung ist es, die das Denken hervorbringt oder vielmehr ist, und der Intellekt ist nur die Summe der Energien der sich selbst bewegenden Begriffe (VI 6, 6; V 9, 8). Die Begriffe oder Ideen können eine solche intelligible Energie entfalten, weil sie nicht abstrakte Typen sind, sondern lebendige Kräfte (IV 4, 4).

Aber dieser einseitigen Darstellung, welche den Logos zum Nus aufzublähen scheint, steht die entgegengesetzte gegenüber, nach welcher der Nus selbst die Dinge ist, und die Dinge nicht etwa wie bei der Wahrnehmung sein Prius sind (V 4, 2). Er kann nicht von dem übrigen affiziert werden, weil er es alles erzeugt hat, oder vielmehr alles ist (VI 7, 13) und alles nur von innen als sein Werk durch seine es erzeugende Thätigkeit, nicht etwa von aussen kennt und schaut (IV 4, 9). Es ist seine im Gefilde der Wahrheit herumschweifende Bewegung, durch welche er die Essenzen oder Ideen gewirkt hat, und nichts kann sein, ohne dass der Nus es gewirkt hat (VI 7, 13). Diese Darstellung ist ebenso einseitig, wie die vorige, weil sie den Nus mit dem Schauen oder Denken identifiziert und dem Geschauten oder Seienden gegenüberstellt (V 9, 8), anstatt ihn der genaueren Definition gemäss in der Einheit beider zu suchen. Weder kann ein inhaltloses leeres Schauen den Anschauungsinhalt, noch kann die innere logische Ordnung eines ungeschauten Anschauungsinhalts das Schauen hervorbringen, noch kann der Nus, der die Zusammensetzung beider sein soll, seine beiden Bestandteile hervorbringen; sondern die gemeinsame Ursache des Denkens wie der Bestimmtheit des intelligiblen Seienden muss ausserhalb beider in einem und demselben Dritten liegen (V 1, 4). —

Wenn wir diese gemeinsame Ursache das Schauende nennen, so haben wir nun statt der Identität von Schauen und Geschautem eine Identität von Schauendem, Schauen und Geschautem (V 3, 5); aber wer oder was jenes Schauende ist, welches sowohl Grund des Schauens wie der Bestimmtheit des Anschauungsinhalts und ihrer Einheit, des Nus, ist, das wissen wir darum noch nicht, und wir müssen uns hüten, das Prius von Schauen und Geschautem mit der Zusammensetzung beider oder dem Nus zu verwechseln,

wie es bei Plotin gelegentlich vorkommt. Die Usia im Sinne des wahrhaft ursprünglich und selbständig Seienden kann weder in dem Zusammengesetzten noch in einem seiner unselbständigen Bestandteile gesucht werden, sondern nur in dem gemeinsamen Grunde der beiden letzteren. Dieser aber gehört nicht mehr der Sphäre des Nus oder des Intelligiblen im engeren Sinne an, sondern weist über dieselbe hinaus.

Der Erzeuger des Intellekts ist das Eine (V 1, 6), darum wird auch ihr Verhältnis wie das von Vater und Sohn behandelt, genauer, da beide Bestandteile des Intelligiblen im weiteren Sinne oder des Göttlichen sind, wie das Verhältnis von Gott-Vater und Gott-Sohn (Uranos*) und Kronos) (V 8, 12—13; V 1, 4; III 8, 11). Alles Erzeugte blickt auf seinen Erzeuger, weil er dessen zu seinem Dasein bedarf, sehnt sich nach ihm und liebt ihn, besonders wenn sie miteinander allein sind (V 1, 6). Die Erzeugung vollzieht sich dadurch, dass das vielheitlos Eine die Vielheit aus sich entströmen lässt (V 1, 6), ohne dass der unteilbare Schöpfer selbst in die Vielheit einginge (VI 5, 9). Das Hervorbringen ist nicht als stoffliche Emanation oder räumliche Ausbreitung zu denken, da ja von Stoff und Räumlichkeit hier keine Rede sein kann (V 1, 10; V 2, 2; V 5, 9), sondern als ursächliche Verknüpfung, gleich derjenigen vieler Qualitäten mit einer sie durchdringende Grundqualität (VI 7, 12), oder gleich derjenigen des Kreises mit seinem Mittelpunkt (VI 5, 9; VI 5, 5; VI 9, 8). Die Vermittelung, durch welche das Eine das Viele aus sich heraussetzt, kann keine andre sein als Schauen (VI 2, 6); indem das Eine, sich zu sich selbst hinwendend, sieht, erzeugt es den Intellekt, insofern dieses Sehen selbst der Intellekt ist (V 1, 7). Dieses Erzeugen des Intellekts hat aber noch verschiedene begriffliche Phasen.

Zuerst nämlich tritt ein blosses Streben nach dem Sehen auf, denn nur so kann man ein Schauen nennen, das noch nichts schaut (V 3, 11); ein solches Streben kann auch noch nicht Intellekt heissen, sondern das kann erst die gesättigte und erfüllte, d. h. inhaltsvolle intelligible Funktion (VI 7, 16). Da nun aber das Eine die Möglichkeit aller Dinge ist, so ergreift das auf dasselbe hin-

*) Der Name Uranos kommt bei Plotin nicht vor; aber jeder Grieche wusste, wie der Vater des Kronos hiess, und deshalb dürfen wir wohl den seit Hesiod feststehenden Namen hier und weiterhin einsetzen.

gewandte Streben zum Schauen diese Möglichkeit aller Dinge, aber nur als von der Möglichkeit abgespaltenen Inhalt, und da das Eine von jenem Inhalt nicht festgehalten wird, so ergreift das Streben zum Schauen ihn und wird nun erst inhaltvolles Schauen oder Nus (V 1, 7; V 3, 11). Der Nus hat also *alles* von dem Einen empfangen (V 3, 7), *sowohl die Kraft des Strebens* nach dem Schauen (VI 7, 15), *als auch den Inhalt*, der seiner unbestimmten leeren Funktion Grenze und Form giebt (VI 7, 17), ihm einen Teil der in ihm schlummernden Essenzen als seine Essenzen leiht und ihn so erst zur Usia festigt (V 1, 7). Das Schauen kommt also zu Stande, indem die Kraft des Einen sich als Streben zum Schauen auf die von dem Einen umfasste Allmöglichkeit richtet und diese Allmöglichkeit ideell aktualisiert. Das vermeintliche Schauen des Intellekts ist in Wahrheit ein Schauen des Einen sowohl als Subjekts wie als Objekts, und der Nus erkennt sich selbst, indem er die in dem Einen enthaltene Allmöglichkeit erkennt (V 3, 7) und die potentielle Vielheit im Einen (VI 5, 9) als aktualisierte Vielheit setzt, indem er sie *als* Vielheit (in der Einheit) anschaut (V 3, 10).

Was anschaut, *ist* eigentlich nicht der Intellekt als Schauen, sondern das Eine; das Anschauen *heisst* aber Intellekt im Unterschied von dem Einen, das sein Subjekt ist. Was angeschaut wird, ist eigentlich nicht der Intellekt als Seiendes, sondern wiederum das Eine als die in ihm enthaltene Möglichkeit aller Dinge oder potentielle Vielheit. Wodurch die mögliche Vielheit ideell aktualisiert wird, nämlich die Anschauungsfunktion, das ist eigentlich nicht Funktion des Intellekts, sondern des Einen. Das Eine ist der alleinige Grund sowohl des Schauens als des Geschauten, des Intellekts wie des Seienden (VI 7, 16). Das Schauen ist die Funktion des Einen *abgelöst* von dem Einen gedacht; das Geschaute ist die vom Einen umschlossene Allmöglichkeit, aktualisiert durch die Funktion des Einen; der Intellekt ist eine Zusammensetzung aus der vom Einen abgelöst gedachten Funktion des Einen und dem durch diese Funktion aktualisierten potentiellen Inhalt des Einen. Es wird nur deshalb Funktion und Inhalt des Schauens vom Einen abgelöst, weil das Eine als funktionierendes und gar als ein die Vielheit schauendes nicht mehr ein *abstrakt* Eines, sondern ein konkret Eines wäre, nicht mehr ein vielheitlos Eines, sondern ein Vieleiniges, und dies

will Plotin um jeden Preis verhüten (V 3, 11). Das Eine soll es zwar sein, das als Subjekt der Funktion schaut, aber nicht als Eines; sondern als Eines soll es nur anfangen, die Initiative geben, und dann die weitere Entfaltung zur Vielheit demjenigen nach ihm überlassen, was nicht mehr abstrakt Eines ist (III 8, 8).

Mit einem Wort: das Eine als gemeinsamer Grund des Schauens, des Geschauten und des Nus ist die durch die abstrahierende Reflexion von ihren Attributen lospräparierte Substanz oder das von der Funktion abgelöste Subjekt; dass dieses in einer solchen künstlichen Abstraktion ein vielheitlos Eines ist, kann niemand bestreiten, wohl aber, dass diese Ablösung eine reale Berechtigung habe. Dass das Urprincip durchaus ein vielheitlos Eines sein müsse und kein Vieleiniges sein dürfe, ist ein leeres Vorurteil des abstrakten Monismus, ein Irrtum, der mit der zu erklärenden Thatsache der Vielheit des Seienden in Widerspruch steht. Der Beweis dafür liegt in der Unmöglichkeit, aus einem abstrakt Einen irgend welche Vielheit zu erklären, und auch Plotin ist an dieser unmöglichen Aufgabe gescheitert. Denn um die Entfaltung des Einen zur Vielheit zu ermöglichen, giebt er ihm erstens eine potentielle Vielheit (die Möglichkeit aller Dinge), welche selbst als potentielle seine Vielheitlosigkeit aufhebt, und leiht er ihm zweitens die Initiative zu einer von ihm verschiedenen Funktion, die nicht seine und doch keines anderen Subjektes Funktion sein, sondern nach empfangener Initiative subjektlos fortfahren soll. Die Initiativfunktion stört offenbar die abstrakte Einheit nicht weniger als die fortdauernde Funktion; es wird also auch in dieser Richtung durch die ungeheuerliche Annahme einer vom absoluten Subjekt bloss eingeleiteten, dann aber selbständig fortfahrenden Funktion für die abstrakte Einheit nichts gewonnen. Wir haben statt des vielheitlos Einen ein Dreieiniges aus Subjekt, Allmöglichkeit und Initiativfunktion, und ohne diese Dreiheit im Einen wäre dieses schlechthin unfähig, eine Vielheit aus sich zu entlassen. Genauer besehen ist es also gar nicht einmal wahr, dass die Möglichkeit aller Dinge im Einen als vielheitlos Einen liegt, sondern sie liegt nur im Einen als Funktionsfähigen. Sie liegt aber auch nicht in der blossen Initiative, sondern, wie Plotin selbst einsieht, im Fortgang der Funktion; man kann von dem Einen nur dann sagen, dass

es die Möglichkeit aller Dinge sei, wenn nicht bloss die Initiative, sondern auch die fortdauernde Funktion seine Funktion ist, welche aus ihrer eigenen Möglichkeitsfülle schöpft.

c. Das Eine im Verhältnis zu den Kategorien.

Die Usia sollte dasjenige sein, was nicht an oder in einem andern Unterliegenden (Subjekt, Substrat) ist (VI 3, 5), sondern an und in welchem vielmehr alles übrige, was nicht Usia ist, als Accidens (συμβεβηκός) inhäriert (ἐνυπάρχει). In dieser Definition der Usia schimmert der Substanzbegriff hindurch als diejenige Kategorie, welche im Inhärenzverhältnis das Gegenstück zum Accidens bildet. Im Laufe der Untersuchung ist zwar dieser Substanzbegriff für die Usia nirgend massgebend geblieben und durch andere Bedeutungen überwuchert und verdrängt worden; trotzdem ist er dem Plotin als ein Ziel vor der Seele stehen geblieben, nach dem er unablässig ringt, und das er aus allen Verdunkelungen wieder herzustellen trachtet. Die Usia der sinnlichen, körperlichen Welt hatte sich in nichtseienden Stoff und in den Schein eines Abbilds der intelligiblen Form aufgelöst, so dass als Seiendes nur die intelligible Form übrig blieb, auf welche die sinnliche Form als auf ihr Urbild hindeutete. Die intelligible Form oder der Begriff oder die Partialidee als einzelne war auch nicht Usia, sondern nur die Universalidee oder das intelligible Universum als Identität von Denken und Sein oder als Nus; das Denken oder Schauen schien das Seiende oder Geschaute als seine Bedingung vorauszusetzen, ebenso wie umgekehrt das Geschaute die Funktion des Schauens, und die Einheit beider oder der Nus setzte beide Seiten seiner Einheit als seine Bedingung voraus. Energie und Hypostase erwiesen sich im Intelligiblen in demselben Sinne als unselbständige Momente der zusammengesetzten Usia, wie Form und Stoff im Sinnlichen. Es half nichts, dass der Begriff der Usia bei dem Übergang aus der sinnlichen in die intelligible Sphäre eine Umwandlung des Sinnes erfahren hatte, welche einer Homonymie gleichkommt (VI 3, 5); die gesuchte Selbständigkeit der Usia, die Nichtinhärenz in und an einem andern, war damit nicht gewonnen.

Die Bestandteile der Usia selbst im Intelligiblen brauchen

etwas, woran sie inhärieren; dies kann aber nur das Princip sein, von welchem sie entspringen, und das selbst keinem mehr inhäriert (VI 3, 11), das allbedingende Unbedingte, von dem alles abhängt, das aber selbst von nichts abhängt (I 7, 1). Das Urprincip ist das einzige von allem, was an und für sich accidenslos ist, was selbstgenugsam und keines andern bedürftig ist, was nichts anderes sucht, um sein Sein und seinen Bestand zu gewinnen, was keine Stütze braucht, um sich zu halten und zu tragen und keinen Ort, um festen Fuss zu fassen (VI 9, 6). Alles viele und vielheitlich Seiende bedarf des Nachbarseins, mit dem es verbunden ist, und des gemeinsamen Grundes, aus dem es entspringt; es muss aber doch irgend etwas geben, was selbständig ist und dadurch dem Unselbständigen als Stütze und Anlehnung dienen kann, und dies kann bloss das Eine sein, das als Vielheitloses auch bedürfnislos und selbstgenugsam ist (VI 9, 6). Alle diese Umschreibungen sind weiter nichts als das Ringen nach dem Substanzbegriff und der deutliche Ausdruck für die Überzeugung, dass das Gesuchte nur im Einen zu finden ist, dass die Substanz des Universums nur Eine, dass das über die wechselseitigen Relationen des Vielen erhobene Absolute nur Eines, dass die wahre Substanz nur die absolute Substanz, dass nur ein nach aussen hin relationsloses Absolutes substantiell, und die absolute Substanz oder das substantielle Absolute nur Eines sein kann.

Was zur Fixierung dieses Gedankens fehlt, ist nur ein Wort für die Kategorie der Substanz, das keine andere Nebenbedeutungen hat; nur weil es an einem solchen mangelt, verwischt sich die grosse Errungenschaft des Plotinischen Denkens immer wieder, und muss anderthalb Jahrtausende warten, bis Spinoza sie von neuem entdeckt und mit Hilfe des lateinischen Wortes substantia fixiert.

Die Parmenideische Bezeichnung als des Einen leistet das Verlangte nicht, weil das Eine bald die Eins des Zahlsystems und damit den Gegensatz der Vielheit, bald die Einheit im Sinne von Vereinigung und Nichtgetrenntheit, bald die unbestimmte, über den Gegensatz von Eins und Vielem hinausliegende Einheit bedeutet, und alle diese Bedeutungen vermittelst des unglücklichen Platonischen Begriffes des Teilhabens (an der Einheit) durcheinander gewirrt werden (z. B. VI 9, 1). Der Ausdruck »das Seiende« ist für das Absolute bei Plotin nicht mehr verwendbar, weil er

erstens eine Vielheit in sich schliesst (VI 9, 2) und zweitens für das Intelligible im engeren Sinne festgelegt ist; es muss demnach das Eine als ein über dem Sein stehendes (V 4, 2), des Seins nicht bedürftiges (VI 7, 38), das Sein erst aus sich erzeugendes (VI 6, 13) Überseiendes gelten. Noch weniger kann das Eine Denken heissen, oder als das Denken seiner selbst bezeichnet werden; denn das Denken schliesst die Vielheit von Denkendem, Denken und Gedachtem in sich und ist nicht bedürfnislos, insofern es des Gedachten bedarf und dieses sucht (V 6, 1—6; V 3, 12). Das Eine ist jenseits des Denkens wie es jenseits des Seins ist (VI 7, 40); es sagt nicht zu sich: »ich bin«, denn es ist ja gar nicht (VI 7, 38), und wenn es gar sagen wollte: »ich bin seiend«, so würde es damit weder sich selbst noch das Seiende treffen (V 3, 13). Da das Denken die intelligible Bewegung, oder die reine Energie, oder das Leben ist, so muss dem Einen auch dieses abgesprochen werden (III 8, 10); desgleichen die Form, so dass es als ein Formloses zu bestimmen ist, an welchem das reflektierende Denken nichts zu haben besorgt (VI 9, 3). —

Es ist grösser auch als alles Wollen und das Wollen ist nach ihm (VI 8, 9); denn das Wollen ist gleich dem Denken eine Energie, über welche es erhaben ist. Es trug kein Verlangen nach etwas, da das Verlangen eines Gegenstandes ermangelt hätte und ein Zeichen von Bedürftigkeit und mangelnder Selbstgenügsamkeit gewesen wäre (V 3, 12). Auch die Freiheit kommt ihm ebenso wenig zu, wie die Willensthätigkeit, an der sie haftet, oder wie die Beziehung auf ein anderes, von welchem ungehindert die freie Thätigkeit sich vollziehen soll (VI 8, 8). Denken, Wollen, Energie und alle etwaigen näheren Bestimmungen der Energie sind zwar »von ihm« (herstammend) oder sind kurzweg »seiner« (als Genetiv des Ursprungs und des Besitzes); aber eben darum ist es »vor ihnen« allen, der Ursprung, das Princip und das Prius von allem, und auch alles Schöne und Ehrwürdige, das wir an ihm preisen, ist »nach ihm« und später als es selbst (VI 8, 8). Die erste Energie (des Denkens und Wollens) erzeugt die Hypostase zur Usia; was aber vor dieser ersten, die Hypostase und Usia erzeugenden Energie liegt, kann eben darum weder Energie noch Hypostase noch Usia sein (VI 7, 40). Es ist vor jeder Hypostase und darum ein nicht Existierendes (μὴ ὑποστάν), weder von andern noch von sich selbst Gesetztes (VI 8, 10—11). Von

andern kann es nicht gesetzt sein, weil nichts ausser ihm ist; von sich selbst nicht, denn es ist unmöglich, dass etwas sich selbst schaffe oder zur Hypostase führe (VI 8, 7). An sich ist es auch nicht das Gute, sondern das ist es nur für das übrige nach ihm; denn die anderen Dinge bedürfen seiner, es selbst aber bedarf seiner nicht (VI 7, 42). Wie es über dem Nus steht, so auch über Gott; es ist mehr als Gott (VI 9, 6), wenngleich es das erste in der dreigliederigen Sphäre des Göttlichen ist. Es gleicht dem unpersönlichen Brahma der Vedantalehre oder der noch nicht personifizierten obersten Gottheit Meister Eckharts. In Wahrheit kommt ihm zwar kein Name zu; da man es aber doch einmal irgendwie nennen muss, mag es das Eine genannt werden (VI 9, 5), obschon es nicht das bestimmte, zur Vielheit im Gegensatz stehende Eine, sondern das unbestimmte, d. h. das über jede Bestimmtheit, also auch über den Gegensatz von Einheit und Vielheit hinaus liegende Eine (VI 5, 9), das Eine selbst, oder das Eine an sich sein soll (nicht *τὶ ἕν*, sondern *αὐτὸ ἕν* — V 3, 12).

Das Eine erscheint auf den ersten Blick genau so als ein unbestimmtes Nichtseiendes wie der Stoff; denn so lange alle unsre Aussagen von ihm negativ sind, kann der Versuch, es zu denken, nur das Ergebnis haben, dass wir nichts denken. Es ist nicht Sein, nicht Funktion, nicht Usia, nicht Hypostase, nicht Relation, es hat weder ein Dass noch Was, weder Existenz noch Wie (weder *τὸ ἔστιν* noch *τὸ ὡς*) (VI 8, 8). Keine von allen bisher aufgeführten Kategorien, weder von denen des Sinnlichen noch von denen des Intelligiblen ist auf das Eine anwendbar (VI 9, 3; V 5, 13; VI 8, 11); da nichts von ihm ausgesagt werden kann, so ist es unaussprechlich oder unsagbar (V 3, 13). Wenn wir von ihm reden, so sagen wir nur, was es nicht ist, aber nicht was es ist; von dem, was es ist, haben wir kein Erkennen und kein Denken (V 3, 14). Dennoch ist es uns unmöglich, das Eine nicht anzunehmen, ebenso wie auch Plotin es noch für unmöglich erklärt, den Stoff nicht anzunehmen; denn es ist schlechterdings unmöglich, dass Vieles sei ohne das Eine (VI 1, 26). Insbesondere muss das zu einer gemeinsamen Ordnung und Harmonie zusammengefasste Viele von Einem herstammen, um zu Einem zusammenkommen zu können (III 3, 1). Wir erkennen also die Unentbehrlichkeit des Einen aus den uns gegebenen Dingen nach ihm (VI 8, 11), durch einen Rückschluss von den Wirkungen auf

ihren Grund (V 3, 14), und wenn wir so erkannt haben, dass ein einheitlicher Grund des Vielen vorausgesetzt werden muss, so statten wir ihn mit negativen Prädikaten aus (V 3, 14). Von dem Stoff kann nicht gesagt werden, dass er von irgend etwas der positive Grund sei. Gäbe es nicht solche positive Bestimmung, durch welche das Eine von dem Stoff unterschieden würde, so hätte Plotin gar kein Recht mehr, den Stoikern darüber Vorwürfe zu machen, dass sie den Stoff zum Urprincip erheben. Diese positiven Bestimmungen des Einen sind also genauer zu untersuchen. —

Als absoluter Grund ist das Eine der Grund des Grundes (VI 8, 18), d. h. der Grund der intelligiblen Usia, welche, wie oben gezeigt, der universelle Grund der Welt ist; es ist also der Urgrund und das Urprincip. Von dem Urprincip kann es kein Princip, von dem Uranfang keinen Anfang, von dem Urgrund keinen Grund mehr geben, und deshalb wäre es verkehrt nach seinem Grunde oder Warum zu forschen, oder die Kategorie der Kausalität noch einmal auf das Eine anwenden zu wollen (VI 8, 11). Eine besondere Art des Grundes ist die aktive Dynamis oder Potenz. Alle Hypostasen entspringen aus Energien, und alle Hypostasen und Energien zuletzt aus einer ersten Energie, die zwar keine Hypostase mehr vor sich haben kann, aus der sie entspringt, wohl aber eine Dynamis. Bestimmt man die erste Energie (d. h. die Initiative, welche weiterhin zum Schauen führt) als Streben oder Wollen, so ist die Potenz des Wollens Wille zu nennen. Das Eine als absoluter Grund wird also positiv zu bestimmen sein als die absolute Dynamis oder Potenz des Wollens, die grösser und früher ist als alles Wollen, aber durch die von ihr ausgehende Energie des Wollens oder durch das von ihr gesetzte Wollen zugleich das Gewollte hinauswirft ins Sein (VI 8, 9). Vor dem Willen als der Dynamis des Wollens ist nichts, folglich ist zuerst er selbst, der Wille (VI 8, 21), oder das Eine ist Wille. Diese positive Bestimmung widerspricht allerdings dem Aristotelischen Vorurteil, dass die Energie früher sei als die Dynamis, welches Plotin, wie oben gezeigt, aufrecht zu erhalten bemüht ist.

Lässt man das Eine nur als Negation der Vielheit und das Absolute nur als Negation der Relativität gelten, so bleiben uns immerhin die positiven Bestimmungen des Urprincips oder Urgrundes und des Willens als Ergebnis der Plotinischen Unter-

suchung übrig, und dazu gesellt sich als dritte oder vielmehr erste positive Bestimmung die Kategorie der Substanz, für welche es, wie gezeigt, bei Plotin nur an einem geeigneten Worte fehlt. Absolute Substanz, absoluter Grund und absoluter Wille, alle zusammen als Eins gesetzt — das kann man nicht mehr ein schlechthin Unbestimmtes oder bloss negativ Bestimmtes nennen. Könnte Plotin noch den oben aufgezeigten Irrtum verbessern, nach welchem das Eine nur Subjekt der Initiative, aber nicht Subjekt der fortdauernden intelligiblen Funktion sein soll, so träte zu dem Subjekt des Wollens noch das Subjekt der Vorstellungsfunktion oder der intelligiblen Anschauung hinzu, und der eine substantielle Weltgrund wäre dann Subjekt des Vorstellens und Wollens in Einem. Der Nus oder Logos oder die Sophia würde dann ebenso zu einem ständigen Attribut des absoluten Subjekts wie die Potenz des Wollens.

Aber davor scheut Plotin zurück, um die abstrakte Einheit der Substanz nicht zu gefährden. Als ob nicht die Substanz der Attribute oder das Subjekt der Funktionen auf alle Fälle unberührt bliebe von der Zweiheit der Attribute und Funktionen, und als ob die Substanz oder das Subjekt im Gegensatz und in Beziehung zu den Attributen oder Funktionen etwas anderes wäre als die aus der konkreten Einheit oder Vieleinigkeit des Absoluten künstlich herausgeschälte abstrakte Einheit oder vielheitlose Einheit, die in dem konkreten Ganzen oder vieleinigen Absoluten aufgehoben ist! Die Substanz als solche ist freilich attributlos und accidenslos, das Subjekt als solches freilich funktionslos; aber die Substanz als solche und das Subjekt als solches sind ja bloss willkürliche Abstraktionen unseres Denkens, die nur in der Einheit mit den Attributen und Funktionen sein können, und nur in der Relation zu denselben denkbar sind. Das übersieht Plotin, und indem er die vielheitlos eine Substanz vor der Befleckung mit den vielheitlichen Attributen und Funktionen bewahren will, sieht er sich genötigt, diese letzteren von der Substanz abzulösen und auf eigne Füsse zu stellen. Der Ausdruck für diese falsche Verselbständigung ist die intelligible Hypostase, welche deshalb auch mit sekundärer oder abgeleiteter Substanz oder mit Scheinsubstanz übersetzt werden kann. In der Hypostasierung des Nus, des Logos, der Weltseele, der Natur u. s. w. liegt der schwerste Irrtum der Plotinischen Metaphysik,

welcher durch Wiedervereinigung der Attribute und Funktionen mit der Substanz hätte rückgängig gemacht werden müssen, leider aber von seinen Nachfolgern bis zur Karikatur übertrieben wurde. —

Die Auseinanderreissung von Substanz und Attributen, Subjekt und Funktionen rächt sich unmittelbar dadurch, dass er den Begriff des Einen in seiner abstrakten Aushöhlung nicht festzuhalten vermag, sondern sich gedrungen fühlt, das Eine, um es als höchstes Gut und Weltziel festzuhalten, von neuem mit den Bestimmungen auszufüllen, die er ihm soeben abgesprochen hat. Um der Überredung willen erlaubt er sich, von dem strengen Denken abzuweichen und von dem Einen zu reden, wie er kann, da er nicht so von ihm reden kann, wie er möchte, indem er hinzufügt, dass bei allen Bestimmungen ein »gleichsam« (*τὸ οἷον*) hinzugedacht werden müsse (VI 8, 13 u. 18), weil wir es doch nur, so gut es geht, durch Analogien bezeichnen können (III 8, 9). Nun wird dem Einen ganz munter Energie und Wollen, Herrschaft über sich selbst und Freiheit, übervernünftiges Denken und Selbsterkenntnis, Usia und selbstgesetzte Hypostase beigelegt (VI 8, 13—18; V 3, 12), aber alles dies nicht zusammenfallend mit den von ihm ausgehenden und zunächst den Nus formierenden Funktionen, sondern als analoge Bestimmungen innerhalb seiner selbst, d. h. innerhalb seiner vielheitlosen Einheit. Weil es Plotin an einer eigentümlichen Bezeichnung für den Substanzbegriff fehlt, greift er schliesslich doch wieder zu den beiden diesem Begriff am nächsten kommenden griechischen Bezeichnungen Usia und Hypostase und nennt das Eine oder Gute die gleichsam Usia und die gleichsam Hypostase (VI 8, 7). Dann lässt er aber das »gleichsam« fallen und ordnet das Eine als »erste Hypostase« mit den eigentlichen Hypostasen (wie Nus, Weltseele) in eine Reihe (VI 8, 15). Mit diesen krassen Widersprüchen gegen alles, was er gelehrt hat, und mit dieser innerlich widerspruchsvollen Konstruktion einer schlechthin vielheitlos sein sollenden und doch vielheitvollen Einheit schliesst die Plotinische Metaphysik. Diese Inkonsequenz, dass zwar eigentlich die sämtlichen Kategorien auf das unerkennbare Eine unanwendbar sein sollen, uneigentlich aber, um menschlich von Gott zu reden, dann frisch drauflos gebraucht werden, ist für das ganze Mittelalter und den spekulativen Theismus der neueren Zeit vorbildlich geworden.

Diese Inkonsequenz hätte vermieden werden können, wenn Plotin das absolute Eine auf die Kategorien der absoluten Substanz und des absoluten Grundes beschränkt hätte, wobei das absolute Subjekt als eine Nebenform der Kategorie der Substanz, die aktive Dynamis und der Wille als besondere Anwendungen der Kategorie des Grundes auf Aktus und Wollen hätten gelten können. Dann wäre dem Einen zugeschrieben worden, was ihm als der Substanz im Gegensatz zu ihren Accidentien gebührt, aber nicht mehr. Thatsächlich sind es diese Kategorien und keine anderen, die Plotin dem Einen als positive Bestimmungen in der eigentlichen Bedeutung der Worte beilegt, wenn ihm auch für die Kategorie der Substanz der Name fehlt, und trotzdem die Anwendung der Bestimmungen der Potenz und des Willens auf das Eine mit seinen irrigen grundsätzlichen Ansichten über den sekundären Charakter im Widerspruch stehen. Halten wir, unbeirrt von dem Mangel eines Ausdrucks für die Substanz und von dem Widerspruch gegen ein beibehaltenes Vorurteil, daran fest, dass die Bestimmungen des Einen als Substanz, Urgrund und aktive Potenz der positive Ertrag der Plotinischen Untersuchungen über das Eine sind, so gewinnen wir damit eine dritte Sphäre von Kategorien über den beiden anderen, die Kategorien des Einen hinter und über aller Funktion.

d. Das Verhältnis der drei Kategoriensphären.

Wir haben also nun folgende Tafel:

1. Die Kategorien des Sinnlichen:

Form und Stoff (nebst der aus beiden zusammengesetzten sinnlichen Usia), Quantität und Qualität, Bewegung (nebst Raum und Zeit) und Relation (nebst Kausalität und Teleologie).

2. Die Kategorien des Intelligiblen:

Intelligibles Sein und Denken (nebst der aus beiden zusammengesetzten intelligiblen Usia, dem Nus), Identität und Anderssein, Ständigkeit (nebst Ewigkeit und intelligiblem Ineinander oder logischer Vieleinigkeit) und intelligible Bewegung.

3. Die Kategorien des ersten Urprincips:

Substanz, Urgrund, aktive Dynamis, abstrakte Einheit.

Wie verhalten sich diese drei Sphären von Kategorien zu einander?

Die Kategorien des Sinnlichen sollen nicht erste Gattungen, d. h. nicht Kategorien des wahrhaft Seienden sein, die Quantität und sinnliche Bewegung nicht, weil sie Raum und Zeitbestimmungen voraussetzt, die Qualität nicht, weil sie Zufälligkeit und Affektion voraussetzt, die Relation nicht, weil sie ein anderes voraussetzt, auf welches sie sich bezieht (VI 2, 13—16). Im wahrhaft Seienden oder Intelligiblen giebt es aber weder Raum noch Zeit, weder Zufälligkeit noch Affektion (z. B. durch sinnliche Empfindung), und am allerwenigsten ein draussen stehendes Anderes, da es selbst alles ist.

Die Kategorien des Intelligiblen umgekehrt sind auf die Sinnenwelt nicht unmittelbar anzuwenden, weil diese in Raum und Zeit auseinandergezogen ist, sie haben aber in dieser ihre entsprechenden Abbilder; der Usia als Essenz entspricht die Qualität, der Zahl die Quantität, der intelligiblen Bewegung die sinnliche, der Ewigkeit und dem intelligiblen Ineinander Zeit und Raum, der Identität und dem Anderssein die (qualitative und quantitative) Ähnlichkeit oder Gleichheit und Verschiedenheit, dem intelligiblen (intuitiven) Denken das sinnlich bedingte (diskursive) Denken. Ja sogar der Stoff als nichtseiende Möglichkeit oder passiv Aufnehmendes (ἐνδεχόμενον) hat im Intelligiblen sein Vorbild an der die Begriffe aufnehmenden Weltseele, wenn diese auch nicht eine Kategorie, sondern eine besondere Hypostase ist.

Wie die Kategorien des Sinnlichen unanwendbar sind auf die intelligible Sphäre, so sind die Kategorien des Intelligiblen unanwendbar auf die Sphäre des Urprincips, auf welche selbstverständlicher Weise die Kategorien des Sinnlichen noch weniger passen. Umgekehrt sind auch die Kategorien des Urprincips in den beiden unter ihm stehenden Sphären nicht zu finden; denn eben der Umstand, dass sie dort vergebens gesucht wurden, und er allein war es ja, was Plotin über die intelligible Sphäre zu einer höheren hinauszugehen zwang.

Wie die Kategorien des Sinnlichen aus denen des Intelligiblen entspringen, so die des Intelligiblen aus denen des Urprincips. Denn dieses ist die Substanz, an welcher sie inhärieren, der Grund, von welchem sie entspringen, die Kraft, aus welcher die Energie hervorgeht, der Wille, welcher das Wollen setzt.

Wie die Hypostase auf die Energie zurückweist, durch welche sie gesetzt wird, so die Energie auf die aktive Dynamis, aus der sie entspringt, und beide auf den substantiellen Grund, dessen Offenbarung oder Manifestation sie sind. Auch die Identität in der intelligiblen Bewegung leitet sich ebenso wie die Einheit in der intelligiblen Vielheit ohne Zweifel aus der Selbstgenugsamkeit des Einen ab; die Kategorie des Andersseins oder der intelligiblen Bewegung würde in der intelligiblen Sphäre gar nicht anzutreffen sein, wenn nicht das Eine in seiner Initiative des intelligiblen Prozesses oder im Übergang der Dynamis zur Energie den Prototyp des Andersseins und den »Anstoss« zur intelligiblen Bewegung gegeben hätte. Diese Abhängigkeit der Kategorien des Intelligiblen von denen des Urprincips ist zwar bei Plotin nicht ausdrücklich dargelegt, aber deutlich genug aus seinen Auseinandersetzungen herauszulesen. —

Es fragt sich nun, ob diese dreiteilige Kategorienlehre ein Fortschritt über die peripatetische und stoische Kategorienlehre ist, die sich auf Plotins Kategorien des Sinnlichen beschränkt, und in welchem Sinne sie haltbar ist.

Von grösster Tragweite ist Plotins Einsicht, dass sowohl die sinnliche als auch die intelligible Usia keine Kategorien sein können, weil sie aus anderen Kategorien zusammengesetzt sind, dass die sinnliche Usia nur eine Scheinessenz und Scheinsubstanz ist, dass der Stoff als das Nichtseiende in keinem Sinne Usia oder Hypostase heissen kann (VI 1, 28), dass die intelligible Usia zwar wahrhafte Essenz, aber doch nur Scheinsubstanz ist, und dass die wahre Substanz nur im Einen gefunden werden kann. Nicht minder wichtig ist die analoge Feststellung, dass alle scheinbare Kausalität in der Sinnenwelt von einem Dinge aufs andere ebenso wie die scheinbar absichtliche Zweckmässigkeit des Weltlaufs zur Einheit des intelligiblen Grundes in der logischen Bestimmtheit der intelligiblen Usia aufgehoben ist, dass aber die Vieleinigkeit dieses logischen Grundes zurückweist auf die abstrakte Einheit des substantiellen Urgrundes und dass die Willensinitiative dieses Urgrundes das Prius aller logischen Bethätigung in der intellektuellen Anschauung sein muss. Es ist weiterhin richtig, dass in der Sphäre einer rein logischen Selbstbestimmung des Denkens der alogischen Zufälligkeit kein Platz gebührt, ebensowenig wie der äusseren Relation auf ein draussen stehendes

Fremdes, und dass alle Kategorien, die auf solchen Voraussetzungen fussen, dem Intelligiblen fern gehalten werden müssen.

Es ist ferner zuzugeben, dass Räumlichkeit und Zeitlichkeit von dem Inhalt der intellektuellen Anschauung ausgeschlossen bleiben muss, falls es vor und jenseit der die Körperwelt setzenden Anschauung der Weltseele noch eine aktuelle Anschauung des Nus giebt, deren rein logischer Inhalt erst von der Weltseele raumzeitlich auseinandergelegt wird. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass, wenn es eine aktuelle unzeitliche und unräumliche Anschauung giebt, dann auch ein ewiges intelligibles Ineinander ihrer Bestandteile, d. h. eine Einheit von Ständigkeit und Bewegung, Identität und Verschiedenheit vorhanden sein muss, welche den ewigen logischen Prozess des Denkens zu einem dialektischen im Sinne der Hegel'schen Widerspruchsdialektik macht, und dass das Produkt dieses aktuellen Schauens eine Hypostase unabhängig von allen Funktionen der Weltseele verlangt. Wird einmal die von Plotin gemachte Voraussetzung über das Denken des Nus zugegeben, dann ist gegen seine fundamentalen Kategorien des logisch-dialektischen Prozesses nichts mehr einzuwenden und nur die weitere Ausführung dieses Prozesses zu vermissen.

Man muss endlich einräumen, dass die künstliche Losreissung der Substanz von ihren Attributen und Accidentien, des Subjekts von seinen Funktionen, des Urgundes von seinen Offenbarungen, der Potenz von ihrem Aktus und der Einheit von der ihr zugehörigen Vielheit als innerer Mannigfaltigkeit das durchaus folgerichtige Gegenstück bildet zu der Losreissung des logischen Denkens des Nus von dem raumzeitlichen Schauen der Weltseele. Ist einmal das logische Beziehungssystem jedes möglichen Inhalts durch eine besondere auf ihn ausschliesslich gerichtete Aktualität zu einem eigenen Anundfürsichsein hypostasiert, so muss er gleichsam als Träger des ewigen logischen Prozesses erscheinen und dem absoluten substantiellen Grunde gegenüber so verselbständigt erscheinen, dass auch dieser seinerseits gegen seine Manifestationen verselbständigt und von ihnen abgetrennt und isoliert werden muss.

Dass aber in diesem Verfahren ein Fehler stecken muss, kündigt sich schon dadurch an, dass diese Auseinanderreissung von Substanz und Attributen, Subjekt und Funktionen, Grund und Manifestationen, Potenz und Aktus, die Gegensatzglieder

von paarigen Relationen verselbständigt, die nur in der Beziehung auf einander ihren Sinn haben. Das Eine vor dem Weltprozess oder unter Absehung von allem aus ihm Entspringenden gedacht, ist weder Substanz noch Grund, noch Subjekt, noch Potenz zu nennen, weil ihm die zugehörigen Gegensatzglieder fehlen; höchstens könnte man es in Beziehung auf die der Möglichkeit nach in ihm enthaltenen Gegensätze als mögliche Substanz, möglichen Grund u. s. w. bezeichnen, indem man an dasjenige denkt, was im Weltprozess aus ihm wird. In diesem Sinne ist es also richtig, wenn Plotin darauf aufmerksam macht, dass das Eine nicht an sich selbst Grund sei, sondern nur in Bezug auf uns, als Begründete; aber es ist unrichtig, wenn er dies so ausdrückt, als ob die Kategorie des Grundes, weil sie auf einer Relation zu uns ruht, nicht ihm, sondern uns zukomme, da uns doch vielmehr das grade Gegenteil des Grundes (nämlich das Begründetsein) zukommt. Dieses Korrelations-Verhältnis hindert allerdings noch nicht eine begriffliche Unterscheidung derjenigen Kategorien, welche auf die Seite der Substanz, und derjenigen, welche auf die Seite der Attribute Anwendung finden; aber es stellt beide in Korrelationen zu einander und lässt sie nur als Ausführung zweier reell untrennbaren, wenn auch begrifflich zu unterscheidenden Seiten derselben Sache erscheinen. Auch unter dieser Voraussetzung würden die Kategorien der einen Seite nicht auf die der andern zu übertragen sein, aber nicht aus dem Grunde, weil der Sprung von einer Hypostase einer höheren Sphäre in diejenige einer niederen und umgekehrt unstatthaft wäre, sondern weil man die Relation zwischen Substanz und Attributen, Subjekt und Funktionen, Potenz und Aktus nicht umkehren, oder weil man das von der einen Seite des Verhältnisses Geltende eben darum nicht von der andern Seite aussagen kann.

Wie das erste Bedenken sich gegen die Plotinische Sonderung des Einen vom Nus richtete, so das zweite gegen das Verhältnis von Nus und Weltseele. Die Weltseele ist nicht Weltschöpfer im weiteren Sinne, weil die intelligible Welt nicht von ihr, sondern vom Nus geschaffen wird; aber sie ist Schöpfer der Sinnenwelt, insofern sie das intelligible Vorbild raumzeitlich auseinanderlegt, und sie ist Weltordner und Weltlenker, insofern sie die raumzeitliche Ordnung der Sinnenwelt samt der Kausalität und Teleologie ihres Prozesses nach Massgabe der vorbildlichen

logischen Ordnung der intelligiblen Welt bestimmt. Als Sohn des Nus-Kronos wird die Weltseele Zeus genannt (V 1, 7), obwohl der Ausdruck Zeus gelegentlich nicht nur für den Weltlenker und Ordner, sondern auch für den Weltschöpfer angewendet wird (IV 4, 9—10). Die Weltseele schaut also das raumzeitlich auseinandergelegte Abbild des intelligiblen Universums genau in der raumzeitlichen Ordnung, die es in der Wirklichkeit zeigt, wenn auch nicht in der Form sinnlicher, sondern immer noch in derjenigen intellektueller Anschauung; denn die sinnliche Anschauung ruht auf dem Unterscheiden und Beurteilen der Affektionen, die der Körper erleidet, die Weltseele aber ist körperlos und affektionslos (III 4, 4; IV 4, 42). Es ist erst die blinde Naturkraft nötig zur körperlichen Verwirklichung dessen, was die Seele schaut; denn die Natur schaut nicht selbst, sondern sucht die ihr in dumpfer Weise durch die Weltseele eingeprägten Ideen reell zu vergegenständlichen, um dadurch einen Ersatz für die Dumpfheit ihres Schauens (III 8, 4) oder die Bewusstlosigkeit ihrer Thätigkeit (II 3, 17) zu gewinnen. Auch die Natur gehört noch zum Intelligiblen im weiteren Sinne, dessen letzte Stufe sie ist (IV 4, 13), um wie viel mehr muss die Weltseele zum Intelligiblen im weiteren Sinne oder zum Göttlichen gerechnet werden (V 1, 7)!

Nun ist ja klar, dass die Weltseele selbst über Zeit und Raum steht, aber ebenso gewiss, dass ihr Anschauungsinhalt raumzeitlich geordnet ist, dass also zwar nicht auf die Weltseele selbst, wohl aber auf ihren intellektuellen Anschauungsinhalt die Kategorien Raum, Zeit, Bewegung, Quantität und Relation Anwendung finden müssen, während die Qualität als accidentielle Affektion oder sinnliche durch den Körper vermittelte Empfindung auch hier noch ausgeschlossen bleibt. Wie man im uneigentlichen Sinne die Weltseele den Ort der Welt nennen kann, in welchem diese letztere ist, so kann man im uneigentlichen Sinne auch von der Seele sagen, dass sie, die ihren Anschauungsinhalt umspannt, eine ebenso grosse Tiefe und Ausbreitung haben müsse wie dieser, da sie ja ihren Anschauungsinhalt nicht bloss hat, sondern auch ist (IV 4, 3). Genauer betrachtet gilt die Ausdehnung freilich nur für die Welt, welche sie ist, nicht für die Weltseele als solche, welche diese Welt ist; aber für die Welt und für den mit ihr identischen Anschauungsinhalt der Weltseele gilt die Raumzeitlichkeit im strengsten Sinne. Denn wäre die Weltseele selbst

ausgedehnt, so wäre sie auch nicht unteilbar, da die Teilbarkeit in dem Unterschied der Örter, des Hierseins und Dortseins der Teile liegt (VI 4, 8).

Die zwischen Nus und Sinnenwelt eingeschobene Weltseele ist schliesslich nur eine Hypothese, um die erfahrungsmässig gegebene Welt in ihrer Ordnung und Harmonie erklärlich zu machen; fänden aber die Kategorien der Körperwelt (mit Ausnahme der sinnlichen Empfindungs-Qualitäten) in dem Anschauungsinhalt der Weltseele keine Aufnahme, so wäre die Hypothese wertlos, weil sie nichts zur Erklärung der Wirklichkeit beitragen könnte. Es ist also für Plotin unvermeidlich, den genannten Kategorien der Körperwelt Geltung einzuräumen für den intellektuellen Anschauungsinhalt der Weltseele, der doch auch zum Intelligiblen im weiteren Sinne gehört. Wenn er den Kategorien der Körperwelt jede Geltung im Intelligiblen abspricht, so bezieht sich das nicht auf das Intelligible im weiteren Sinne, sondern auf dasjenige im engeren Sinne, auf den Anschauungsinhalt des Nus oder die ewige Ideenwelt.

Dies ist zwar nirgends deutlich ausgesprochen, ergiebt sich aber aus dem Zusammenhange des Systems. Sehen wir von der Qualität ab, so entsprechen nunmehr die drei Sphären der Kategorien den drei Hypostasen des Intelligiblen oder Göttlichen: dem Einen, dem Nus und der Weltseele (Uranos, Kronos und Zeus)*). Alle Kategorien sind nun Kategorien des Intelligiblen im weiteren Sinne, und ihre Unterschiede beruhen nur noch auf der Verschiedenheit der drei Stufen oder Hypostasen innerhalb des Intelligiblen. Dadurch sind die Kategorien der Ideenwelt und die der Körperwelt sich um vieles näher gerückt, und die Annäherung zwischen beiden Gruppen wird dadurch noch grösser,

---

*) Uranos ist noch mehr als Gott, d. h. unpersönliche Gottheit, die sich um die Welt nicht kümmert, sondern die Herrschaft an den Sohn abgetreten hat; Kronos steht als der eigentlich selbstbewusste und persönliche Gott zwischen dem besseren Vater und seinem geringeren Sohne, und stellt die ewige Fülle, Sättigung und übersinnliche Schönheit dar (V 8, 12—13; V 1, 4; III 8, 11); Zeus endlich im Unterschiede von Kronos ist der dienende Vermittler zwischen dem ewig unwandelbaren Gott und dem Weltprozess, den er auf das Einzelne eingehend lenkt und nachbessernd leitet (IV 4, 9—10). Alle drei zusammen (einschliesslich der neben dem Kronos im Nus untergebrachten hellenischen Götterwelt) machen das Göttliche (τὰ θεῖα) in seinen drei Stufen oder Hypostasen aus, während die Dämonen bereits der aus Nus und Stoff gemischten Sphäre angehören.

dass die Relation in der Körperwelt wie im Anschauungsinhalt der Weltseele durchaus nur innere Relation der Glieder zu einander und zum einheitlichen Ganzen, nicht etwa äussere Relation zu etwas Fremdem ist, und dass die innere Relation der Glieder untereinander und zum Ganzen auch in den Kategorien der Ideenwelt und in ihrem Verhältnis zu den Kategorien des Einen keineswegs fehlt. Der wesentliche Unterschied liegt nur darin, dass in der Ideenwelt Ewigkeit und intelligibles Ineinander, in dem Anschauungsinhalt der Weltseele Raum und Zeit die Formen sind, in denen Bewegung und Relation sich vollziehen.

Auch das Schauen der Weltseele ist Energie und intelligible Bewegung in demselben Sinne wie dasjenige des Nus; nur wechselt ihr Anschauungsinhalt zeitlich und in der Art seiner räumlichen Ausbreitung, während der des Nus ewig derselbe ist als intelligibles Ineinander seiner Glieder. Weil die Dinge nicht alles zugleich sein können, muss die ordnende Weltseele befehlen: dies ist nach jenem (IV 4, 16), und muss diesen Befehl dadurch vollstrecken, dass sie der ihre Anschauung verwirklichenden blinden Naturkraft erst das Weltbild dieses Augenblicks, dann das des nächsten zur Realisierung einprägt. Ist der Weltprozess ewig, wie Plotin annimmt, so wird auch das Schauen der Weltseele ewig sein, trotz des zeitlichen Wechsels im Geschauten. Intelligible Bewegung können wir übrigens das Schauen der Weltseele nicht nennen, sofern es ewig, sondern sofern es ein zeitlich wechselndes ist; denn da das Geschaute sein Produkt (oder seine Hypostase) ist, so kann das Produkt nur dann sich ändern, wenn die produzierende Funktion oder Energie sich zeitlich ändert. Diese Änderung des Inhalts und mit ihr der Funktion fehlt aber bei dem Schauen des Nus, das ewig dasselbe intelligible Ineinander aller möglichen Partialideen setzt und ständig dasselbe anstarrt. Deshalb dürfen wir nicht zugeben, dass das Schauen des Nus mit Recht eine intelligible Bewegung genannt wird; denn auch das logische Beziehungssystem der sich gleichbleibenden Glieder zu dem sich gleichbleibenden Ganzen ist ein ständig verharrendes, unveränderlich sich gleichbleibendes, das den Ausdruck Bewegung ebenso wenig rechtfertigt, wie die ewige Anschauung dies vermag.

Wir vermissen also thatsächlich im Nus die intelligible Bewegung, welche eine wesentliche und unentbehrliche Kategorie

der ewigen Ideenwelt sein soll; dagegen finden wir in der Weltseele diese intelligible Bewegung wirklich. Die Ständigkeit, welche hiernach im Nus eine die Bewegung nicht mehr einschliessende, sondern ausschliessende, starre Ruhe sein würde, ist in der Weltseele als eine die Bewegung einschliessende ebenfalls vorhanden, allerdings nicht als eine jede Veränderung (und damit auch Bewegung) ausschliessende, sondern als Unveränderlichkeit des Subjekts, der formalen Funktion des Schauens, des teleologischen Ziels der Bewegung und der formal logischen Notwendigkeit, durch welche aus diesen drei Faktoren und dem jeweiligen Anschauungsinhalt die Veränderung bestimmt wird, die zum Anschauungsinhalt des nächsten Augenblicks führt. Diese Ständigkeit in der intelligiblen Bewegung der Weltseele ist die wahre, lebendige und vernünftige Ständigkeit, während die des Nus eine unwahre tote und zwecklose Ständigkeit darstellt. Die Ideenwelt soll aber das wahrhaft Seiende sein, und dieses darf nicht tot und starr, sondern muss lebendig sein, wie Plotin wohl weiss (IV 7, 14). Im Nus ist die Vereinigung von absoluter Ständigkeit und ewiger Starrheit mit intelligibler Bewegung ein unauflöslicher Widerspruch, der alle übrigen Widersprüche, z. B. die Identität von Identität und Anderssein, im Gefolge hat und dadurch zur Widerspruchsdialektik führt. Nur die Starrheit hat im Nus Wahrheit, die Bewegung aber ist ein blosser Schein für die philosophische Reflexion, welche das ewig unveränderliche logische Beziehungssystem der Begriffe nur diskursiv, d. h. in zeitlicher Denkbewegung nachzudenken vermag und nun unwillkürlich einen Widerschein seiner subjektiven Denkbewegung in den Nus hineinprojiziert, wo dieselbe unmöglich ist. In der Weltseele dagegen ist die intelligible Bewegung Wahrheit und die Ständigkeit ist mit ihr vereinigt, so weit sie sich ohne Widerspruch mit ihr vereinigen lässt, nämlich als Ständigkeit von Ausgangspunkt, Funktion, Ziel und formallogischer Gesetzmässigkeit, aber nicht als unveränderliche Starrheit des Anschauungsinhalts.

In der Weltseele ist also die intelligible Bewegung Wahrheit, im Nus ist sie nur ein aus der diskursiven Denkbewegung der philosophischen Reflexion hineinprojizierter Schein, und was ihr in Wahrheit entspricht, ist nur das ewige logische Beziehungssystem aller möglichen Begriffe, die logische Ordnung, durch welche die raumzeitliche Ordnung des Anschauungsinhalts der

Weltseele bestimmt ist, und die formallogische Notwendigkeit, mit welcher aus irgend einem gegebenen Anschauungsinhalt der nächste folgt. Dies bezeichnet aber Plotin als den Logos oder die Vernunft. Wir haben gesehen, wie nahe schon bei Plotin der Nus daran ist, in den Logos aufzugehen; aber was doch beide wieder unterscheidet, das ist, dass der Nus Energie, der Logos nur die formale Seite an der durch diese Energie gesetzten ewigen Hypostase sein soll. Dieser Unterschied fällt nun hinweg, wenn es sich als irrtümlich herausgestellt hat, dass der Nus Energie oder intelligible Bewegung ist, und wenn dargethan ist, dass die Energie oder intelligible Bewegung erst in derjenigen Sphäre beginnen kann, welche Plotin die Weltseele nennt. Dann ist der vermeintliche Nus in Wahrheit nichts andres als der Logos, oder die Vernunft als logisches Formalprincip; dann ist aber auch der Nus-Logos, weil nicht mehr der Energie nach seiend, nichts Aktuelles mehr, sondern blosse Möglichkeit eventueller Begriffsbildung nach logischer Gesetzmässigkeit. —

Zu dem gleichen Ergebnis kommen wir noch auf einem andern Wege, nämlich durch die Betrachtung des intelligiblen Ineinander aller möglichen Begriffe. Es soll im Anschauungsinhalt des Nus alles ewig aktuell sein, was irgendwie als Begriff oder Idee möglich ist; denn sonst wäre es mangelhaft, wenn etwas Mögliches fehlte. Alles dies soll nicht nebeneinander, sondern ineinander, in vollkommener Durchdringung geschaut werden, und dieses Ineinander von allem Möglichen soll die vollkommene Harmonie des intelligiblen Universums ergeben. Das ist genau so, als wenn das gleichzeitige Erklingen aller der unendlich vielen möglichen Töne von dem tiefsten bis zum höchsten innerhalb der Hörbarkeit und mit allen unendlich kleinen Intervallen die vollkommenste musikalische Harmonie geben sollte, während es thatsächlich das Maximum von Disharmonie darstellen müsste. Nicht anders ist es mit der intellektuellen Anschauung aller möglichen Ideen, wenn sie nicht räumlich nebeneinander, sondern ineinander gestellt werden, wie man schon an dem einzigen Beispiel der Zahlenwelt, als gleichzeitiger Durchdringung aller möglichen Zahlbegriffe ersehen kann. Die Platonische Ideenlehre, welche nur abstrakte typische Gattungsideen in mässiger Zahl kennt, vermochte sich über die Unmöglichkeit dieses Ineinander noch eher zu verblenden, die Plotinische Ideenlehre aber, welche

die abstrakten Gattungstypen (ausser bei den unorganischen Elementen, wie z. B. der Idee des Feuers) verwirft und konkrete Individualideen fordert, kann diese platonische Illusion der völligen Durchdringung unmöglich festhalten, wenn nicht die greulichste Disharmonie in der Anschauung des Nus herauskommen soll. Die Weltseele schaut die konkreten Ideen aktuell, aber auch als räumliche und nebeneinander gestellte und mit der zeitlich bedingten Auswahl; deshalb kann sie das Universum als Harmonie anschauen, indem die etwaigen disharmonischen Partialideen aus der jeweiligen Gesamtanschauung ferngehalten werden. Der Nus dagegen, der das Ineinander aller Ideen ohne Auswahl sein soll, würde als aktuelle Anschauung das Chaos sein, und kann nur als reine, d. h. nicht aktuelle Möglichkeit logisch oder vernünftig sein.

Der Nus kann also ohne Widerspruch nur gedacht werden als der Logos, der das logische Formalprincip und damit die passive logische Möglichkeit aller Dinge ist. Wenn die Weltseele bei ihrem veränderlichen Schauen die raumzeitliche Ordnung des Geschauten logisch bestimmen soll, so kann sie das nicht dadurch, dass sie auf den aktuellen Anschauungsinhalt des Nus hinblickt; denn in dem Chaos seines Ineinander würde sie nichts erkennen, und der Umsatz des logischen Beziehungssystems in raumzeitliche Ordnung wäre auf diesem Wege völlig unbegreiflich. Wenn dagegen der Logos als logisches Formalprincip das Bestimmende für die stetige Änderung des Schauens der Weltseele ist, und aus der unendlichen Fülle der in ihm beschlossenen idealen Möglichkeiten immer grade nur diejenigen für die Anschauung der Weltseele aktualisiert, welche durch den gegebenen Anschauungsinhalt des vorhergehenden Augenblicks und das ständige Ziel logisch gefordert sind, dann kann man allenfalls dies bildlich so ausdrücken, dass die Weltseele auf die Fülle der idealen Möglichkeiten blicke und die logisch-harmonierenden zur jeweiligen Aktualisierung durch ihre intellektuelle Anschauung auswähle, obwohl Plotin sehr gut weiss, dass die logische Notwendigkeit der Inhaltsbestimmung in der intuellektuellen Anschauung mit Seitwärtsblicken, Überlegen und Auswählen gar nichts gemein hat.

Auch Plotin kennt die Möglichkeit aller Dinge, aber er setzt sie als aktive Dynamis in das Eine, weil er eine passive Möglichkeit nicht als logisch ideale, sondern nur als stoffliche kennt; er

lässt den Nus auf die Allmöglichkeit im Einen blicken, während die Weltseele auf den aktuellen Anschauungsinhalt des Nus blicken soll. Nach Plotin aktualisiert also der Nus zunächst alle Möglichkeiten, die in dem Einen beschlossen sind, und erst die Weltseele trifft aus dieser aktualisierten Totalität aller Möglichkeiten die für den jeweiligen Stand des Weltprozesses passende Auswahl zur raumzeitlichen Schauung. Es ist klar, dass diese Zwischeninstanz für die Erklärung zwecklos ist und wegen der ihr anhaftenden Widersprüche ausgeschaltet werden muss, so dass nun die Weltseele unmittelbar aus der im Einen enthaltenen Totalität der Möglichkeiten schöpft, aber nur diejenigen jeweilig aktualisiert, die durch den jeweiligen Stand des Weltprozesses logisch gefordert sind. In der That wird damit nichts ausgeschaltet als die Aktualität des Nus vor der Weltseele*), während der Nus-Logos als passive logische Möglichkeit aller Dinge erhalten bleibt, und nur aus dem Einen als solchen herausgehoben wird, wo er in der That gar keinen Platz hat. Der Logos ist ein Attribut der Substanz und als solches von der Substanz unabtrennbar; aber er ist als Attribut doch auch wieder verschieden von der Substanz und kann nicht mit derselben identifiziert werden.

Wir sahen oben, dass Plotin dem Einen zwei unmittelbare Attribute zuschreibt, die Willens-Initiative zum Prozess des Schauens, welche die Kraft der Bewegung hergiebt, und die im Einen liegende Möglichkeit aller Dinge, welche den Inhalt des Schauens darleiht, und dass diese beiden Attribute die abstrakte Einheit des Einen sprengen und zur konkreten Einheit oder Vieleinigkeit erheben. Plotin bemerkte wohl, dass die Initiative allein nicht genügte, die Möglichkeit aller Dinge hervorzubringen, sondern dass die Initiative nur dann zum Prozess des S c h a u e n s führen konnte, wenn die Möglichkeit eines Anschauungsinhalts unabhängig von dieser Willensinitiative und neben ihr im Einen vorrätig lag; aber er bemerkte nicht, dass diese im Einen liegende Möglichkeit aller Dinge, eben weil ihre Aktualisierung von dem Eintritt der Initiative abhängig und bedingt war, nicht mehr als

*) Mit dieser Ausschaltung der Aktualität des Nus kommt auch alles in Wegfall, was Plotin zu Gunsten des intuitiven Selbstbewusstseins des Nus beibringt, und was sich doch schliesslich darauf reduziert, dass der Nus sich i n seinem Produkt, dem Anschauungsinhalt erkennen soll, weil dieser identisch ist mit der Anschauung und die Anschauung mit dem Nus (V 3, 10).

aktive, sondern nur als passive Möglichkeit klassifiziert werden konnte. Wir sehen jetzt, dass die passive Möglichkeit aller Dinge nichts anderes ist als der Logos, der mit demjenigen zusammenfällt, was an dem Nus ohne Widerspruch haltbar ist. Betrachten wir das Eine als abstrakt Eines, als Substanz unter Absehung von den Attributen, so stehen Logos und Wille als Attribute ausserhalb seiner und zwischen ihm und der Aktualität der Weltseele. Betrachten wir dagegen das Eine als konkret-eines Absolutes, so ist es die Substanz in untrennbarer Einheit mit ihren Attributen Logos und Willen, Möglichkeit und Vermögen, passiver und aktiver Dynamis. Scheiden wir die dem Nus angehörige Sphäre der Aktualität zwischen dem konkret-einen Absoluten und der Weltseele aus, dann fällt auch für das Wollen der Schauplatz seiner Aktualität ausschliesslich in die Sphäre der Weltseele, wo es als Natur oder alogische blinde Realisationskraft die logische intellektuelle Anschauung realisationskräftig ergänzt und ihr zur Verwirklichung verhilft. —

Die drei Sphären des Plotin: das Eine, der Nus und die Weltseele, stellen sich uns nun so dar: die abstrakt eine Substanz, die Attribute der Substanz vor und abgesehen von ihrem Funktionieren, und die gemeinsame einheitliche Funktion der Attribute. Die absolute Substanz hat keine Usia in sich (VI 7, 40); denn ihre Usia oder Essenz liegt ja erst in ihren Attributen, die nach ihr sind. Die absolute Substanz mit der Essenz ihrer Attribute in Eins gefasst ist das Absolute abgesehen von seiner Funktion oder das absolute Wesen im Gegensatz zu seiner Erscheinung. Die absolute Substanz (oder das absolute Subjekt) selbst ist es, welche vermittelst ihrer Attribute funktioniert und dadurch aus dem Absoluten zur Weltseele (oder zum Allgeist) wird; denn wo sollte ein anderes Subjekt des Funktionierens herkommen? Die eine Substanz ist das Centrum aller Dinge, in dem alle Centra zusammenfallen (VI 5, 5; VI 9, 8); alles andre, was es giebt, wird von diesem aus gehalten und getragen (VI 8, 21). Sie ist nicht fern von einem jeden, sondern allen nahe, ohne dass sie es wissen (VI 9, 7); nur wir entfremden uns ihr durch Anderssein, während sie uns immer immanent bleibt (VI 9, 8), und so ist es uns nah und fern zugleich (VI 9, 4) durch seine unräumliche Allgegenwart (VI 4, 2—3; III 9, 3; V 5, 9). Auch in der Entfremdung sind wir nicht aus dem Seienden herausgetreten, denn alles

Seiende ist Eins und das Eins erscheint als Vieles, indem es sich als Vieles schaut (VI 5, 1). Wir gleichen vielen nach aussen gekehrten Gesichtern, die einen gemeinsamen Scheitel haben, denn wir sind alle Eins in dem uns fremden Einen (VI 5, 7). Wie das Spiegelbild keine Existenz haben kann, wenn es von dem abgespiegelten Gegenstande getrennt und gelöst wird, so können auch die Kräfte oder Kraftäusserungen, in welche das Eine sich (funktionell) teilt oder gliedert, nicht von ihm getrennt bestehen, sondern nur mit dem, wovon sie stammen, zugleich, so dass in allen scheinbaren Teilen das Eine zugleich und ungeteilt in seiner Ganzheit sein muss (VI 4, 9 und 2—4). Wie ein gesprochenes Wort in dem ganzen Luftraum zur Hörbarkeit gelangt, so ist das Eine und Ganze zwar in sich, kommt aber in vielen Dingen zur Erscheinung (VI 4, 12). Wie es auf diese Weise alles geschaffen hat (III 9, 3), so fährt es auch jetzt fort alles zu erhalten, und macht, dass das Denkende denkt, das Lebende lebt und das Leblose da ist (VI 7, 23).

Die Immanenz der absoluten Substanz aber ist nicht so zu verstehen, als ob die Substanz dadurch etwas von dem würde, was durch sie getragen und gesetzt wird, und worin sie zur Erscheinung kommt; denn so würde ja die unräumliche verräumlicht und in das äusserliche Dasein herabgezogen, über welchem sie als Absolutes stets erhaben bleiben muss (III 9, 3; VI 9, 2). Die Substanz als überseiende fällt nicht zusammen mit irgend einem bestimmten Seienden oder Daseienden oder gar mit der Summe alles Seins, und kann, als über dem Seienden stehend, nicht mit dem Seienden vereinerleit oder in seiner Reihe mitgezählt werden (VI 2, 3). Aus Furcht, die Substanz mit dem Seienden zu vermengen (VI 9, 2), schränkt Plotin das Platonische Wort, dass das Eine alles s e i, wieder ein (VI 7, 42), und setzt an Stelle des Wortes »sein« lieber das Wort »schaffen« (III 9, 3), oder an Stelle der Immanenz des Einen in allen Dingen den unbestimmteren Ausdruck: das Teilhaben aller Dinge am Einen, oder an Stelle des u n m i t t e l b a r e n Anschlusses der Individuen als partieller Kraftäusserungen an das Eine (VI 2, 2) die Vermittelung durch allmähliche Übergänge und Zwischenstufen. Es drückt sich hierin die auch jetzt noch immer nicht ganz überwundene Besorgnis aus, dass der Satz, Gott sei alles, dahin missgedeutet werden könne, alles und jedes sei Gott; während der

Satz: »Gott subsistiert allem und jedem«, doch nur dahin umgekehrt werden kann: »alles und jedes ist eine Sondermanifestation Gottes«.

Aus dieser Besorgnis, das Eine oder die Substanz mit dem übrigen zu vermengen, entspringt das Bedürfnis der zwischen das Eine und die Körperwelt eingeschobenen Hypostasen, die wie selbständige Subjekte fungieren. Die Tendenz nach Reinigung durch Absonderung, welche in Plotins Ethik vorwaltet, wirkt hier auch in der Metaphysik mit. Wie beim ersten ewigen Schauen zwar das Eine schauen (d. h. funktionieren) sollte, aber, abgesehen von der Initiative oder dem ersten Anstoss, nicht als Eines, sondern als Nus, so soll auch beim raumzeitlichen Schauen der Weltseele zwar das Eine funktionieren, aber nicht als Eines, sondern als Weltseele, und ebenso soll das Funktionieren der Weltseele noch wieder unterschieden werden von den Abbildern, die es im Stoff hervorbringt, d. h. von den körperlichen Dingen. Wenn der Stoff als eine bodenlose und wertlose Fiktion hinwegfällt, und an seine Stelle die ideell bestimmte gesetzmässige Naturkraft in ihrer vielheitlichen Spaltung als Realprincip der Körperwelt eintritt, dann schwindet jeder Unterschied zwischen den gewollten Schauungen der Weltseele und den Dingen in dieser Welt, ebenso wie andrerseits der Unterschied zwischen dem absoluten Subjekt als solchen und als Weltseele schwindet, weil ja kein anderes Subjekt als das absolute da ist, und die vermeintliche Weltseele doch auch nur vermittelst der Attribute der absoluten Substanz selbst funktioniert.

Wie die Substanz und die Attribute untrennbar zusammengehören und dieselbe Sache, bloss von verschiedenen Seiten gesehen, sind, so gehört auch die wollend-schauende Weltseelenfunktion und die Welt untrennbar zusammen, und sind dieselbe Sache nur von verschiedenen Seiten gesehen. Wenn die Energie erst in der Sphäre der Weltseele auftritt, so kann auch die Hypostase zum ersten Mal da hervortreten, wo es sich um das Produkt der schauenden Energie der Weltseele handelt, d. h. um die Welt. Denn die Natur als alogische blinde Realisationskraft des Geschauten ist nicht Produkt des Schauens, sondern das ihm koordinierte Gegenstück, der Aktus des Willens, wie das Schauen der Aktus des Logos ist. Das Produkt der doppelseitigen Funktion, ihrer idealen und ihrer realisierenden Energie, ist aber die körper-

liche und sinnliche Welt, und darum ist sie die erste und einzige Hypostase. Diese Hypostase oder Existenz entspringt übrigens nicht aus dem einfachen Schauen, sondern aus der Kollision der einander kreuzenden Willensakte, durch welche die Knotenpunkte gleichsam hypostasiert werden.

Plotin hatte, wie oben gezeigt, bei seinen drei Kategoriensphären eine vierte Sphäre vernachlässigt, die der Weltseele, dagegen der zweiten, der des Nus, in dem irrtümlichen Glauben an die Aktualität des Nus eine Wichtigkeit beigelegt, welche ihr nicht zukommt, und sich dabei in die Widerspruchsdialektik verirrt. Wir haben jetzt vier Sphären, von denen aber je zwei enger zusammen gehören, nämlich Substanz und Attribute, Funktion und Funktionsprodukt. Die beiden ersten machen die Sphäre des absoluten Wesens als Einheit von Substanz und Essenz aus, die beiden letzten die Sphäre der Erscheinung als Einheit ihrer göttlichen und weltlichen Seite. Die Kategorie der einen absoluten Substanz verbindet sich mit den Kategorien der Attribute als ihrer ewigen Accidentien, d. h. mit den Kategorien der aktiven und passiven Dynamis, die sich psychologisch und metaphysisch näher als Wille und Logos bestimmen. Die Funktion als solche hat alle Kategorien zu ihrem Inhalt, die in der Sinnenwelt vorkommen mit Ausnahme der Affektionen, d. h. der sinnlichen Empfindungsqualitäten, die erst hintennach mitsamt ihrer allgemeinen Bewusstseinsform aus dem Konflikt der Partialfunktionen untereinander entstehen. Die konkrete Einheit von Substanz und Attributen ist ewig und über die Kategorien des Raumes und der Zeit, der Veränderung und Bewegung hinausgerückt; die Sphäre der Veränderung und damit der Zeit beginnt erst mit der Aktualität der Funktion. Substanz, Attribute und Funktion sind die drei Momente des Absoluten, das Wesen und Erscheinung in sich befasst, aber nur die objektive, centrifugale Manifestation, nicht die subjektive, rezeptive Erscheinung, die erst aus dem Widerstreit der Teilfunktionen entspringt. Attribute, Funktion und Produkt verhalten sich wie (aktive und passive) Dynamis, (doppelseitige) Energie (gemäss der Doppelseitigkeit der Dynamis) und Hypostase (oder Existenz oder Dasein); über allen dreien steht das eine absolute Subjekt, das die Dynamis *hat*, in der Energie *funktioniert*, und der Hypostase *subsistiert*.

So werden sich allerdings die Kategoriensphären Plotins eine

Berichtigung gefallen lassen müssen; dass sie aber zu einer solchen Richtigstellung Handhabe und Anlass bieten, ist ein genügendes Zeichen dafür, wie sehr sie den Gipfel der hellenischen Metaphysik darstellen und in welchem Masse sie alle vorhergehenden und nachfolgenden Leistungen der griechischen Philosophie überflügeln.

e. Die Schule Plotins.

Mit Plotin hat sich die Leistungsfähigkeit der hellenischen Spekulation in der Hauptsache ausgelebt. In seiner vorahnenden Grösse steht er einsam und unverstanden unter den Zeitgenossen und nachfolgenden Geschlechtern. Seine Nachfolger wissen sich nur an seine Fehler anzuklammen und diese in steigender Progression zu vergrössern und zu vervielfältigen. Als seinen Hauptfehler in metaphysischer Hinsicht haben wir die Auseinanderreissung der untrennbar zusammengehörigen Seiten und deren falsche Verselbständigung zu eigenen Hypostasen erkannt, die Trennung von Substanz und Attribut, Subjekt und Funktion, Nus und Logos, Logos und Weltseele, Weltseele und Natur u. s. w. Grade in dieser Spaltung des Zusammengehörigen und Trennung des Untrennbaren zu selbständigen Existenzen zeigen die Nachfolger eine erschreckende Zerfaserung des Denkens. In religionsphilosophischer Hinsicht lag Plotins Fehler in dem Versuch, die hellenische Volksreligion durch spekulative Aus- und Umdeutung zu rechtfertigen und haltbar und annehmbar zu machen. Auch in diesen Konservations- und Restaurationsbestrebungen überbieten ihn die Nachfolger und übertreiben je länger je mehr die bei Plotin noch mit massvoller Zurückhaltung hervortretende Tendenz.

Plotin am nächsten steht sein Schüler Porphyrios (232/3 bis nach 301), der den Schwerpunkt des Systems allerdings nicht in der Metaphysik, sondern in der Ethik, in der Rettung der Seele sucht. Er suchte die von Plotin versäumte Polemik gegen das Christentum, insbesondere die Lehre von der Gottheit Jesu nachzuholen. Zwischen die Seele und den materiellen Leib schob Porphyrius den Ätherleib ein, ohne welchen die Seele den Tod nicht überdauern könnte. Diese Hypothese, die bei Plotin noch nicht zu finden ist, darf als ein Zugeständnis an den persisch-

jüdisch-christlichen Auferstehungsglauben gelten und entspricht genau dem pneumatischen Leibe des Paulus. Der gesamte spätere Neuplatonismus hat diesen Ätherleib festgehalten, der besonders bei der Restauration des Neuplatonismus durch die Naturphilosophie der Renaissance eine wichtige Rolle spielt und von dieser durch Vermittelung Bonnets in die Philosophie der Gegenwart übertragen worden ist. Die von Porphyrios aufgestellten fünf Begriffe: Gattung, Unterschied, Art, Eigentümliches und Zufälliges (*γένος, διαφορά, εἶδος, ἴδιον* und *συμβεβηκός*) haben eine gewisse historische Bedeutung erlangt, weil sie im Mittelalter unter dem Namen Prädikabilia neben den peripatetischen Prädikamenten und Postprädikamenten eingehende Beachtung fanden. Indessen sind diese fünf Prädikabilia niemals zu einer organischen Verbindung mit den Kategorien oder Prädikamenten gelangt und haben ebensowenig diese auch nur vorübergehend zu verdrängen vermocht. Im Nus unterschied er Sein, Denken und Leben, welche einerseits dem Gedachten, Denkenden und Denken oder Objekt, Subjekt und Funktion bei Plotin (aber mit stärkerer Betonung des kraftvollen Lebens gegen das blosse Denken) entsprechen, andererseits das Verhältnis der Subsistenz zu dem realen und idealen Attribut widerspiegeln, weil das Sein dem idealen und realen Attribut vorangestellt ist.

Jamblichos († um 330) fand es zunächst anstössig, dass der Nus am Einen teilhaben solle, wie die Seele am Nus; er fürchtete, dass durch dieses Teilhaben das Eine schon allzusehr aus seiner Transcendenz hervorgezogen würde und unterschied deshalb ein doppeltes Eines, ein der Teilnahme unfähiges (*ἀμεθεκτόν*) und ein der Teilnahme fähiges. Das erstere stellte er über das Gute, das letztere identifizierte er mit dem Guten; beide werden in der von einem Schüler des Jamblichos verfassten Schrift »über die Geheimnisse der Ägypter« als der erste und zweite Gott unterschieden. Ebenso spaltete er die intelligible Welt der Ideen in zwei, nämlich in die intelligible Welt (*κόσμος νοητός*) der Urbilder und die intellektuelle Welt (*κόσμος νοερός*) der Ideen, denen zwei Arten von Göttern entsprechen. Das zweite Eins spaltete er in eine Triade: Ganzes oder Eines, Unbegrenztes oder Vieles und Gemischtes. Die intelligible Welt liefert die zweite Triade: Vater oder Subsistenz (*πατήρ* oder *ὕπαρξις*), Vermögen oder Kraft (*δύναμις*) und Nus oder Energie. Die intellektuelle Welt liefert die dritte

Triade, deren erstes und zweites Glied allerdings mit dem dritten und zweiten der vorhergehenden gleich lautet: Nus, Dynamis und Demiurg. Die Weltseele wird ebenfalls in drei verschiedene mit einander verbundene Seelen gespalten und die seelischen Götter werden als dritte Götterordnung neben die intelligiblen und intellektuellen Götter gestellt; zu jeder der drei Seelen gehört dann wieder ein doppelter Nus. Jedes Glied dieser Triaden wird weiter triadisch zerlegt, so dass er zu 360 himmlischen, 72 unterhimmlischen und 42 der Natur einwohnenden Göttern gelangt. Wichtiger als die theoretische Götterlehre ist ihm die Rechtfertigung des Kultus in seiner mantischen, magischen und theurgischen Gestalt; hier mischt sich die Pietät vor dem abgeschmacktesten Aberglauben mit der Sehnsucht, ihn scheinbar rationell zu begründen. Die neupythagoreische Zahlensymbolik und Zahlenmystik, die Plotin nur mit hochachtungsvoller Scheu streift, ohne sich genauer auf sie einzulassen, wählt Jamblichos mit Vorliebe zum Tummelplatz seiner metaphysischen Spekulationen. Man kann bei Jamblichos das Bestreben anerkennen, die von Plotin zwar stillschweigend vorausgesetzten, aber nicht herausgestellten Attribute des vielheitlos Einen so zu entwickeln, dass sie als Vermittler zwischen dem vielheitlos Einen und dem vieleinigen Nus verständlich werden. Man kann es ebenfalls begreiflich finden, dass er zu diesem Zwecke auf die neupythagoreischen Bestimmungen der Grenze und des Unbegrenzten zurückgriff und in ihrer Mischung oder Verbindung das konkrete Dritte zu ihnen suchte. Man kann es endlich nur billigen, dass er das neupythagoreische Unbegrenzte zu der Kraft oder dem Vermögen (δύναμις) in nähere Beziehung setzte und in seinem Gegenstück, der Grenze, das Formalprincip des Logischen und den Mutterschoss der Ideen ahnte und das aus beiden Gemischte dem Nus entsprechen liess. Aber die Zerreissung der einen Triade (Grenze, Unbegrenztes und Nus) in zwei macht zu einer blossen Korrespondenz in den beiden Triaden, was absolute Identität sein sollte, und es tritt sogar eine Verschiebung ein, dadurch, dass in der zweiten Triade das der Grenze entsprechende Glied die hier unverständliche Bezeichnung Vater erhält.

Theodoros von Asine verzichtete auf das doppelte Eine des Jamblichos, zog aber dafür die Triade des zweiten Einen in den Nus als erste Triade mit hinein, wobei er sogar den Namen des Einen festhielt, es aber mit dem Intelligiblen identifizierte. So

zerfiel ihm schon der Nus in drei Triaden: die des Intelligiblen oder (zweiten) Einen, die des Intellektuellen und die des Demiurgischen. Die nähere Bestimmung der Glieder der ersten intelligiblen Trias kennen wir nicht, wissen aber, dass Theodoros sie mit den drei Lauten des ἕν verglich. Die zweite oder intellektuelle Trias umfasst die drei Porphyrischen Urbegriffe, Sein Denken und Leben (ζῆν), welche den entsprechenden Gliedern der dritten Trias, d. h. dem Seienden, Nus und Leben (ζωή) oder der Quelle der Seelen vorangehen. Die drei Seelen des Jamblichos bestimmte er näher als die ungeteilte, die nicht mehr ganz so ungeteilte allgemeine, und die geteilte oder Weltseele, deren Leib die Natur ist. Natürlich wird jedes dieser Glieder triadisch weiter geteilt. Das Spielende und Formalistische dieser Richtung bekundet sich in dem mystisch-allegorischen Wert, der auf die Buchstaben der einzelnen Worte gelegt wird, und in den Beziehungen dieser Buchstaben zu den Zahlenspekulationen; es dürfte hier der Grund zu den ähnlichen Liebhabereien der späteren Kabbalah liegen. An Aberglauben überbietet Theodoros wiederum den Jamblichos.

In der syrischen Schule des Jamblichos war das Studium des Aristoteles und seiner Logik und Dialektik vernachlässigt worden, in der Schule von Athen aber hatte es sich traditionell erhalten, allerdings erstarrt zu einem leblosen scholastischen Formalismus. Nachdem der Restaurationsversuch des Kaisers Julian durch seinen Tod unterbrochen und die Aussicht auf staatliche Förderung der hellenischen Religion geschwunden war, raffte diese in der Schule von Athen ihre letzten Kräfte zu einem geistigen Restaurationsversuche auf, der als eine Synthese der schablonenhaften Triadik und Superstition des Jamblichos und Theodoros mit dem scholastischen Formalismus eines abgestorbenen Aristotelismus bezeichnet werden kann. Die wichtigsten Träger dieser Bestrebungen sind Plutarchos († 433/4), sein Schüler Syrianos und dessen Schüler Proklos.

Bei Syrianos kehren die schon bekannten Principien in etwas anderer Stellung zu einander wieder; so stellt er z. B. im Intelligiblen das Leben dem Sein und Denken voran, während es in der syrischen Schule die dritte Stelle einnahm. Die Ideen sollen in ursprünglicher Weise als die Urbilder oder Idealzahlen im Intelligiblen, in abgeleiteter Weise im Intellekten, d. h. im

Nus des Demiurgos existieren, den er mit Zeus gleichsetzt. Aus dem ersten Einen lässt er, ähnlich wie die Pythagoreer und Jamblichos, als ersten Gegensatz den des zweiten Einen und der unbestimmten Zweiheit (oder des Vielen) hervorgehen. Über die Seele bemerkt er, dass sie teils in sich bleibe, teils aus sich heraustrete, teils zu sich zurückkehre, welches dreiheitliche Verhalten Proklos für alle Stufen und Triaden verallgemeinert hat. —

Proklos (410—485) bildet das klassische Muster eines zur schablonenhaften Schematisierung erstarrten Systematisierungstriebes und eines völlig unfruchtbaren Scharfsinns. Es war das Unglück des Neuplatonismus, dass die Genialität Plotins für anderthalb Jahrtausende in Vergessenheit geriet und die Schriften des Proklos von Freund und Feind als die klassische Urkunde des neuplatonischen Systems anerkannt wurden. Die Anhänger des Neuplatonismus verschwendeten infolge dessen ihre Bewunderung und Verehrung an einen unwürdigen und irre leitenden Meister, und die Gegner ereiferten sich fruchtlos gegen ein ohnmächtiges Götzenbild. Nur in der Proklischen Entstellung, Verzerrung und Herabwürdigung hat das Mittelalter und die Renaissancezeit den Neuplatonismus kennen gelernt, der ihm durch einen Schüler des Proklos, unter dem Pseudonym des Dionysius Arreopagita übermittelt worden war. Der echte Ruhm Plotins ist durch den falschen des Proklos ebenso sehr verdunkelt worden als durch die unhistorische Rückprojektion des Plotinismus auf Platon. Zum letzten Male ist der verwitterte und entblätterte Ruhmeskranz des Proklos durch Hegel aufgefrischt worden, der in dessen Triadik einen Vorläufer seiner triadischen Dialektik fand — nicht mit Unrecht, insofern die triadische Dialektik Hegels in der That dem unfruchtbaren Scharfsinn und der schablonenhaften Schematisierungssucht des Proklos geistesverwandt ist. Aber diese Verwandtschaft mit dem, was an Hegels Philosophie Verfehltes und Vergängliches ist, kann nicht Proklos heben, sondern höchstens die schwache Seite Hegels, den Zoll, den sein Genius dem Irdischen entrichtete, in grellere Beleuchtung rücken. Jedenfalls haben die Schüler Hegels, welche die dialektische Methode ihres Meisters vorsichtig in die Rumpelkammer gestellt haben, keinen Grund mehr, das rühmende Urteil Hegels über Proklos nachzusprechen, und sei es auch nur in abgeschwächter Gestalt. Die Originalität des Proklos ist bis in die Gegenwart hinein sicherlich

stark überschätzt worden; wenn wir die Systeme des Syrianos und Theodoros mit dem seinigen vergleichen könnten, so würde sich vermutlich herausstellen, dass das meiste, was uns bei ihm originell erscheint, in der That von seinen Vorgängern entlehnt ist.

Jamblichos hatte das zweite Eine zwischen den Nus und das erste Eine eingeschoben, den Nus aber nur zweiteilig gegliedert; Theodoros hingegen hatte zwar den Nus dreiteilig gegliedert, aber das zweite Eine zu seinem ersten Gliede gemacht, indem er es mit dem Intelligiblen identifizierte. Schon Jamblichos hatte das zweite Eine triadisch aufgelöst in den neupythagoreischen Grundgegensatz der Grenze und des Unbegrenzten, oder des Einen und Vielen (oder der unbestimmten Zweiheit); Proklos schiebt die aus diesem Gegensatz sich entwickelnden pythagoreischen Idealzahlen oder Henaden als Mittelglied zwischen die oberste Sphäre des triadisch gegliederten Nus und das erste Eine ein, indem er annimmt, dass die erste Produktion des Einen nur in einem ihm Gleichen, d. h. in Einheiten bestehen könne, die er, wie die Pythagoreer ihre Idealzahlen, nur in begrenzter Zahl annimmt und mit den höchsten Göttern gleichsetzt. Schon Jamblichos hatte, um die Triade voll zu machen, neben den ersten Urgegensatzgliedern als drittes ein »Gemischtes« angenommen; Proklos benutzt dasselbe Verfahren, aber nicht in Bezug auf den Gegensatz der Grenze und des Begrenzten, sondern in Bezug auf den des Intelligiblen und Intellektuellen, indem er als drittes Glied das Intelligibelintellektuelle hinzufügt. — Porphyrios und Theodoros hatten im Nus Sein, Denken und Leben unterschieden, Syrianos hatte diese Ordnung in Leben, Sein und Denken umgewandelt; Proklos endlich wählte die Anordnung Sein, Leben und Denken. Vermutlich that er dies deshalb, um die begriffliche Übereinstimmung dieser Dreiheit mit der andern von Jamblichos aufgestellten: Subsistenz (ὕπαρξις), Dynamis und Energie, übereinstimmender zu machen; denn nun entsprach das Sein der Subsistenz, das Leben der Dynamis oder Kraft, und das Denken oder der Nus im engeren Sinne der Energie (gemäss der panlogistischen Auffassung Plotins). Auch die Weltseele wird nach dem Vorgange des Jamblichos und Theodoros triadisch gegliedert, und allen Unterabteilungen sowohl des Nus als auch der Psyche entsprechen, wie bei den Vorgängern, besondere Götterordnungen. Die Materie oder den Stoff denkt sich Proklos als indifferent,

d. h. weder gut noch böse, und als unmittelbares Produkt des Unbegrenzten im Nus, also nicht wie Plotin als Produkt der Weltseele und Natur. Die Quelle des Bösen sucht er weder in dem Stoff noch in den Dämonen, sondern in den Teilseelen.

So ergiebt sich folgende Gliederung:

I. Das Eine.

II. Die Einheit der von ihm ausgegangenen Einheiten oder Henaden, oder die einheitlichen, überwesentlichen Urzahlen oder Idealzahlen oder höchsten Götter.

III. Das Intelligible im weiteren Sinne oder der Nus im weiteren Sinne.

1. Das Intelligible im engeren Sinne oder das Sein.
   a. Grenze, Unbegrenztes und Gemischtes.
   b. Grenze, Unbegrenztes und Leben.
   c. Grenze, Unbegrenztes und Ideen.
2. Das Intelligibelintellektuelle oder das Leben.
   a. Das Eine, das Andere und das Seiende.
   b. Eins und Vielheit, Ganzes und Teile, Grenze und Unbegrenztes.
   c. Eigentümlichkeit, Vollendung und Gestalt.
3. Das Intellektuelle oder das Denken (oder der Nus im engeren Sinne).

   Diese Gruppe gliedert sich in 7 Hebdomaden oder 49 Einzelglieder.

IV. Die Seele.

1. Göttliche Seelen.
   a. Hegemonische Götter (4 Triaden).
   b. Weltfreie, transcendente (ἀπόλυτοι) Götter (4 Triaden).
   c. Innerweltliche (ἐγκόσμιοι) Götter (α. Sterngötter, β. Elementargötter).
2. Dämonische Seelen.
   a. Engel.
   b. Dämonen im engeren Sinne.
   c. Heroen.
3. Teilseelen (zu denen auch die menschlichen gehören).

V. Die Natur, als unkörperliche, aber von den Körpern untrennbare Kraft, welche die Formen oder Begriffe (λόγοι) der Dinge in sich trägt.

VI. Der Stoff.

Man bemerkt leicht, dass verschiedene Bestimmungen sich in mehreren Triaden wiederholen (z. B. Grenze und Unbegrenztes) und andere sowohl in höherer als auch in niederer Ordnung zur Einteilung benutzt werden; man wird also dieser Schematik des Proklos ebensowenig wie der seiner Vorgänger den Vorzug formeller Korrektheit einräumen können. Dass er die Spaltungen in manchen Punkten noch weiter getrieben hat als sie, bedeutet eben nur eine Steigerung des allgemeinen Grundfehlers dieser ganzen Geistesrichtung.

Wenn schon die ältesten griechischen Naturphilosophen den Weg nach abwärts und nach aufwärts, die Evolution und Reinvolution des Weltprincips unterschieden hatten, wenn Plotin diesen Gedanken sowohl seiner theoretischen Weltanschauung als auch in noch höherem Grade seiner Ethik zu Grunde gelegt hatte, wenn endlich Syrianos von der Seele gesagt hatte, dass sie teils in sich bleibe, teils aus sich heraustrete, teils in sich zurückkehre, so war es kein allzugrosser Schritt mehr, dass Proklos diese Gedanken verknüpfte, die Doppelseitigkeit des Weltprozesses und Seelenprozesses auch auf die zwischen dem Einen und der Seele belegenen Sphären des Systems übertrug und die Triadik der Gliederung auf die Dreifaltigkeit des Verhaltens zu gründen suchte. Das Verursachte bleibt einerseits vermöge seiner Ähnlichkeit mit dem Verursachenden in ihm, tritt andrerseits vermöge seiner Verschiedenheit von ihm aus ihm heraus zu eigner Existenz, und sucht drittens diese Gegensätzlichkeit oder diesen inneren Widerstreit seines Verhaltens zu dem Verursachenden durch völlige Rückkehr in dasselbe zu lösen. Alles bewegt sich somit im Kreise; das Höhere geht durch alle Niederen seiner Sphäre hindurch und nimmt sie in sich zurück. Das Zurückgehen soll sich in dieselben Stufen zerlegen, wie das Hervorgehen. Vor Eintritt der Rückkehr hat aber das Niedere schon gewirkt, indem es von sich aus zu noch Niederem einen neuen Kreis beschrieben hat, und so fort ins Unendliche. Je tiefer man in der Reihe der Hervorbringungen hinabsteigt, desto geteilter und unvollkommener ist das Sein und umgekehrt. Der Prozess der Entfaltung ist also nicht etwa aufsteigende Entwickelung, sondern zunehmendes Hinabsteigen, wachsende Entäusserung, Selbstherabsetzung und Selbstentfremdung des Einen. Nur das abstrakt Eine ist vollkommen; je konkreter es in seiner Einheit wird, je mehr es sich

zur Vieleinigkeit in sich entfaltet und erfüllt, desto unvollkommener und schlechter wird es.

Hierin bleibt Proklos dem abstrakten Monismus Plotins getreu, während schon Pythagoras und nach ihm der (noch vom Aristoteles berücksichtigte) Platoniker Speusippos das Abstrakte nicht nur als das Frühere, sondern auch Niedrigere, das Konkretere nicht nur als das Spätere, sondern auch als das Höhere ansahen. Der Neuplatonismus hat das richtige Gefühl, dass die Entfaltung ein wieder Gutzumachendes und Aufzuhebendes, also eigentlich nicht sein Sollendes ist; aber anstatt den Grund hiervon in der inhaltlichen metaphysischen Bestimmung der Initiative der Entfaltung und in der aus ihr folgenden eudämonologischen Beschaffenheit der Welt zu finden, suchen sie dieselbe vielmehr in dem formalen Fortgang von der abstrakten zur konkreten Einheit und gelangen so dazu, diese für eine logische Abwärtsbewegung, statt für eine aufsteigende Entwickelung im logisch-teleologischen Sinne zu halten. Hegel begeht genau denselben formellen Fehler, indem er aus dem logisch-teleologischen Evolutionismus und dem formalen Aufsteigen von der abstrakten zur konkreten Einheit sofort auf einen zugleich inhaltlichen metaphysischen Wert dieses Fortgangs schliesst, und ihn deshalb verewigt wissen will unter Ausschluss jeder definitiven Rückkehr in die abstrakte Einheit. In beiden Fällen ist in gleicher Weise und in gleichem Masse der formale und inhaltliche, der logische und metaphysische Gesichtspunkt mit einander vermengt und verwechselt, nur je nach dem Ausgangspunkt, mit entgegengesetztem Erfolge.

Es ist anzuerkennen, dass Proklos sich bemüht hat, den bildlichen Gedanken Plotins von einem Hervorbringen durch ein Überquellen der Kraft begrifflich schärfer auszugestalten; aber die formalen Gesichtspunkte der Ähnlichkeit und Verschiedenheit sind nicht ausreichend, um den inhaltlichen Gegensatz von Subsistenzeinheit und Existenzverschiedenheit zum Ausdruck zu bringen, wie er allein dem Verhältnis des höheren immanenten Grundes zur niederen von ihm bewirkten Erscheinung entspricht. Ebenso ist die Kategorie der Ursache nicht geeignet, um dieses Verhältnis des höheren immanenten Grundes zur Erscheinung zum Ausdruck zu bringen, da unter der Ursache vielmehr eine Erscheinung gleicher Ordnung verstanden zu werden pflegt, aber nicht etwas Höheres, das in der Wirkung auf eine tiefere Stufe

hinabsteigt. Das Verhältnis, welches dem Proklos vorschwebt, findet sich nur einmal vor, nämlich zwischen der absoluten Substanz und ihren Erscheinungen; es ist eben der Fehler des Neuplatonismus, dass er das nur einmal, im Verhältnis des Absoluten zum Relativen Gegebene in unzählige Stücke spaltet und durch zahllose Zwischenstufen die Kluft zwischen dem Absoluten und Relativen überbrücken zu können glaubt, die ihm zu gross scheint, um mit einem Schlage überspannt zu werden. Er kommt durch diese Vervielfältigung des Problems seiner Lösung um nichts näher; denn bei dem von ihm aufgestellten abstraktmonistischen Begriff des Absoluten bleibt das Problem unlösbar, weil die Kluft trotz aller Teilung in jedem Punkte unendlich bleibt.

Es kann natürlich keine Rede davon sein, dass es Proklos auf irgend welchem Punkte gelungen wäre, das Insichbleiben, Heraustreten und Zusichzurückkehren in dem Verhältnis der Glieder seiner Triaden wirklich nachzuweisen oder auch nur begreiflich zu machen. Das Verständnis für die Anwendbarkeit der Funktionsdreiheit hört auf, sobald man sie über die beiden Ausgangspunkte der Proklischen Betrachtung (den universellen kosmischen Prozess und das Verhalten der menschlichen Seele) ausdehnt und auf die dazwischen geschobenen Begriffstriaden zu übertragen versucht. Es kann erst recht keine Rede davon sein, dass die Funktionsdreiheit für Proklos in irgend welchem Punkte als dialektisches Entwickelungsprincip bei der Darstellung des Systems, oder gar als heuristisches Princip für die Aufstellung und Vervollständigung der Triaden gedient habe. Der starre und tote Schematismus der Begriffstriaden, den er in der Hauptsache von den Vorgängern überkommen hat, steht auf der einen Seite, und der dialektische Schematismus der Funktionsdreiheit steht unvermittelt ihm gegenüber auf der anderen Seite. Die Forderung an den Leser, beide zu verknüpfen, bleibt eine unvollziehbare Zumutung, die vom Autor behauptete Deckung beider ein leeres Vorgeben. —

Mit Proklos schliesst die Schule Plotins innerlich ab, wenn sie auch äusserlich noch zahlreiche Fortsetzer während der ganzen Dauer des griechischen Kaiserreiches fand. Was irgend an wertvollem metaphysischen Inhalt in dieser Schule überliefert wurde, ist ausschliesslich auf Plotin zurückzuführen. Die philosophische Seite des Systems weckte keine Versuche der Fortbildung und

Umgestaltung mehr; der Eifer der Nachfolger richtete sich vielmehr vorzugsweise auf die Pflege der Geheimwissenschaften, der Mantik, Magie u. s. w. Wie der falsche Dionysius Areopagita die Hauptquelle für die neuplatonischen Bestandteile in der Spekulation des früheren Mittelalters, so bildet Psellos oder Psellius (geb. 1020) die Hauptquelle für die okkultistische Überlieferung des späteren Mittelalters und der Reformationszeit, so dass auch in dieser Hinsicht die Stetigkeit zwischen älterer und neuerer Forschung festgestellt ist.

Die Schule Plotins kann sich an geistiger Bedeutung mit den gleichzeitigen Kirchenvätern nicht messen. Wenn Plotin selbst noch seinem Zeitgenossen Origenes, dessen System noch allzuviel unentwickelte Keime enthält, beträchtlich überlegen erscheint, so besteht das umgekehrte Verhältnis zwischen Proklos und Augustinus, um von den minderhervorragenden Neuplatonikern erst gar nicht zu reden. Der henotheistische Polytheismus der griechischen Naturreligion hatte sich nicht nur ausgelebt, sondern bereits überlebt. Alle Versuche, ihn durch spekulative Um- und Ausdeutung vor der Kritik zu retten, oder neu zu beleben, waren von vornherein mit Unfruchtbarkeit geschlagen und verurteilten ihre Träger zur Vergeudung der edelsten Geisteskräfte in pseudophilosophischer Sophistik. Es war damals ein ganz ähnlicher Zustand für die heidnische Apologetik gegeben, wie heute für die christliche. Der Unterschied zwischen damals und jetzt liegt hauptsächlich darin, dass es damals eine lebensfrische junge Religion gab, die nicht nur die Herzen der Völker, sondern auch die Machtmittel des Staates an sich gerissen hatte, heute aber eine solche religiöse Neubildung fehlt. Dafür fehlte damals der konkurrierenden neuen Religion noch die philosophische Durchbildung, die sie den auf der Höhe der Zeitbildung Stehenden hätte annehmbar machen können, so dass sie den philosophisch Gebildeten noch weniger annehmbar scheinen konnte, als das bereits spekulativ vergeistigte Heidentum; heute hingegen ist die von aller Mythengrundlage unabhängige Metaphysik und Religionsphilosophie soweit erstarkt und ausgebildet, dass die Gebildeten an ihr eine genügende Anknüpfung für die Bethätigung ihres religiösen Bedürfnisses finden können, auch ohne die Dogmen einer geschichtlich überlieferten Religion mit in den Kauf nehmen zu müssen.

II.

Die mittelalterliche Metaphysik.

1. Die christliche Metaphysik unter neuplatonischem Einfluss.

a. Die nachplotinische Zeit der Kirchenväter.

Wenn schon Origenes unter dem Einfluss des Ammonius Sakkas die Unkörperlichkeit und Unerkennbarkeit Gottvaters betont hatte, so finden wir bei Athanasius (296–373) bereits die Plotinische Bestimmung, dass sich von Gott wohl sagen lasse, was er nicht sei, aber nicht was er sei, so dass wir also nur eine negative Erkenntnis Gottes durch Widerlegung der über ihn auftauchenden Irrtümer, aber niemals eine positive erlangen können. Diese neuplatonische Wendung kehrt dann bei allen Nachfolgern in immer neuen Ausführungen wieder, teils mit der positiven neuplatonischen Ergänzung durch die mystische Anschauung, teils ohne dieselbe. Ebenso ist es neuplatonisch, wenn Athanasius erklärt, dass Gott, obwohl er ihn gewöhnlich gut nennt, doch vielmehr über dem Guten wie über der Usia, dass er nicht das Gute, sondern Quelle des Guten sei.

Athanasius verhehlt sich nicht die Schwierigkeit, dass Gott einerseits als Vater ein unbedürftiges, unteilbares und unwandelbares Eines, andererseits als Sohn eine in die Mannigfaltigkeit der Kräfte und Ideen sich entfaltende Einheit sein soll; aber er sieht in dieser Schwierigkeit grade das Wunderbare seines Wesens. Er betont, dass hiermit wahrhaft existierende Unterschiede oder Hypostasen der göttlichen Usia ausgedrückt sind, und dass sie nicht etwa bloss eine Unterscheidung unseres abstrakten Denkens darstellen. Im Übrigen legt er wenig Wert auf die Streitigkeiten

seiner Zeitgenossen über die Anwendung der Worte Usia und Hypostase, offenbar deshalb, weil nach seiner Ansicht das unteilbar Eine über der Usia ist und auch nur uneigentlich eine Hypostase neben den anderen von ihm ausgehenden Hypostasen genannt werden kann. In dem Briefe ad Afros sagt er noch ausdrücklich, Usia und Hypostase seien identisch zu brauchen, so dass hier die Plotinische Unterscheidung beider Begriffe noch nicht zur Geltung gekommen ist.

Von nun an vollzieht sich aber unter dem Einfluss Plotins eine Umwandlung der Terminologie, die für die Trinitätslehre entscheidend geworden ist. Wenn die stoische Hypostase das nackte stoffliche Substrat des Alls war (so z. B. noch bei Tatian), so bedeutet die plotinische Hypostase eine relativ selbständige Daseinsweise oder Erscheinungsform, die ein Erzeugnis der sie setzenden Energie ist. Stand vorher nur die bildliche Umschreibung des Prosopon (Antlitz) für die Momente der Trias zu Gebote, so konnte nun an Stelle des Bildes der adäquate Begriff treten. Es konnte nun dem monotheistischen Interesse durch die Einheit der Usia, und dem specifisch christlichen Interesse durch die Dreiheit der Hypostasen gleichmässig Rechnung getragen werden, und so wurde denn die »eine Usia in drei Hypostasen« zur dogmatischen Formel, die in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts zum Siege gelangte. Besonders deutlich tritt diese Formel bei Gregor von Nyssa in ihrer grundlegenden Bedeutung hervor, woselbst auch der Plotinische Begriff der Hypostase in seinem Gegensatz gegen den der Usia in das hellste Licht gerückt wird. Die bildliche Bezeichnung blieb neben der begrifflichen als Illustration bestehen, aber die begriffliche erhielt den Vorrang und liess nunmehr die bildliche deutlich als blosses Bild erkennen, so dass die Gefahr, das Bild wörtlich zu nehmen, ferner gerückt war.

Auch bei Plotin waren ja die drei Hypostasen allegorisch personifiziert durch die Gleichsetzung mit der Göttertrias Uranos, Kronos und Zeus, ohne dass diese Personifikation im philosophischen Sinne ernst genommen wurde. Im Christentum behielt Gott-Vater einen Rest von vorstellungsmässiger Personfikation bei, obwohl die Abstreifung der anthropomorphischen und anthropopathischen Elemente des jüdischen Jehovah auch die Persönlichkeit ohne Rest hätte vernichten müssen; die anthropopathische Gewöhnung der Phantasie blieb aber stärker als die philosophische Abstraktion

des Verstandes und machte sich immer wieder geltend, sobald das kritische Denken pausierte, um Atem zu schöpfen. Dem Logos als solchen fehlten alle Elemente zur Personifikation; er erhielt sie aber mittelbar durch die Verschmelzung mit Jesus Christus. Dem heiligen Geist fehlte dieses Moment der mittelbaren Personifikation, und deshalb blieb er am längsten von einer solchen frei, das zoomorphische Symbol der Taube lässt diesen Mangel an Persönlichkeit deutlich erkennen.

Durch die Formel: »eine Usia in drei Hypostasen« war es dem Christentum möglich geworden, den Subordinatianismus und den Monarchianismus gleichzeitig zu bekämpfen und eine Zwischenstellung zwischen beiden zu gewinnen. Die Einheit der Usia that dem Einheitsbedürfnis der Monarchianer Genüge, die Dreiheit der Hypostasen dem Verlangen der Subordinatianer nach relativer Verselbständigung der Momente. Der Begriff der Hypostase erhob die Momente über blosse Attribute, Eigenschaften oder Kräfte; die Einheit der drei Hypostasen in der einen Usia schien das Subordinationsverhältnis zu beseitigen und durch den Begriff der Homousie zu ersetzen.

Als die Nötigung an die christlichen Theologen herantrat, die griechische Trinitätsformel ins Lateinische zu übersetzen, da zeigte sich die Unmöglichkeit einer Übertragung des plotinischen Begriffs der Hypostase, da begannen erst die Schwierigkeiten der Trinitätslehre. Die immer wieder (z. B. bei Johannes Scotus Erigena, Roscellinus, Anselmus u. a.) auftauchende Neigung zu der Wiedergabe durch una essentia in tribus substantiis wurde von der Kirche mit Recht stets entschieden bekämpft und die Einheit nicht nur der Essenz und Natur, sondern auch der Substanz als in der Einheit der Usia eingeschlossen betont. Denn substantia konnte wohl den stoischen Begriff der Hypostase, der mit der Trinitätsformel gar nichts zu thun hat, übersetzen, aber nicht den plotinischen Begriff der Hypostase, um den allein es sich bei der Trinitätsformel handelt. Man musste sich also mit der Unübersetzbarkeit des begrifflichen Ausdrucks abfinden und statt des adäquaten Begriffs auf das Bild zurückgreifen, das älter als der Begriff war. Dieses Verlegenheitssurrogat der persona (Maske, Rolle) war ja durch die ältere lateinische Literatur, insbesondere durch Tertullian nahe genug gelegt. Die Formel wurde also nun: una essentia, natura, substantia in tribus personis, wobei in den

Ausdruck persona der Sinn des Begriffs Hypostase noch mit hineingetragen wurde, der bei Tertullian noch gefehlt hatte.

Bald aber geriet man mit dieser Formel in neue Verlegenheiten, als man das Bild persona begrifflich zu definieren suchte; denn nun musste doch wieder *ὑπόστασις λογική* irgendwie übersetzt werden, und man griff wohl oder übel zur substantia rationalis, weil man kein anderes Wort hatte. Nun lautete die Formel: una substantia in tribus substantiis rationalibus. Der Widerspruch liegt nun auf der Hand; er verschwindet aber, so wie man berücksichtigt, dass substantia zuerst die Übersetzung von Usia und nachher diejenige von Hypostase ist. —

Während Athanasius bei der völligen Unerkennbarkeit Gottes als des Vaters gestrandet war, machte Eunomius, der hervorragendste Arianer im vierten Jahrhundert, das religiöse Interesse der vollen Erkennbarkeit Gottes geltend. In ihm zum ersten Mal kommt auf christlichem Boden neben der diskursiven Unerkennbarkeit des Einen seine intuitive Erkennbarkeit durch mystische Anschauung im Sinne des Neuplatonismus zur Geltung. Grade wie Plotin verlangt er, dass der Menschengeist sich nicht bei irgend etwas beruhige, was nach oder unter dem Einen ist, sondern mit Hilfe des Übrigen über das Benutzte hinausschreitend bis zum Einen vordringe und seine unmittelbare und erschöpfende Erkenntnis erlange. Auch bei dem Sohne dürfen wir nicht stehen bleiben, durch dessen Hilfe wir bis zum Vater gelangen, sondern müssen auch ihn hinter uns lassen. Dies kann der Mensch erreichen, nicht erst jenseits dieser Welt, sondern schon in diesem Leben, allerdings nicht durch diskursive verstandesmässige Gedanken und Rückschlüsse aus den Werken und der Wirksamkeit Gottes, wohl aber durch unmittelbare Versenkung in das Wesen Gottes. Gott selbst weiss von sich nicht mehr als wir Menschen auf diese Weise von ihm wissen können. Die Gottgleichheit des Sohnes bestreitet er, erstens weil dann die ganze Gottheit nichts einfach Eines mehr wäre, sondern ein aus mehreren Hypostasen Zusammengesetztes, und zweitens, weil die gottgleiche Ewigkeit des Sohnes zu der Lehre der Griechen von der Ewigkeit der durch die Energie des Sohnes gesetzten Welt zurückführen müsse. Da es eines Mittlers zwischen Gott und Welt nur darum bedarf, weil das unwandelbare und vielheitlose Eine sich nicht mit der Welt befassen darf, so muss auch der vieleinige und veränderliche

wirksame Mittler von dem Gottvater verschieden sein, um das leisten zu können, was dieser durch sein vielheitloses und unwandelbares Wesen zu leisten verhindert sein soll. Ist aber das abstrakt Eine das Höchste, so muss das nach ihm Kommende, aus ihm Entspringende und mit der veränderlichen Vielheit Befasste minder hoch stehen und unvollkommener sein. Der Sohn ist ein Werkzeug des göttlichen Willens und nur als erste, unmittelbarste und höchste Willensäusserung Gottes von den übrigen Geschöpfen verschieden; er ist aber gleich diesen zeitlich begrenzt, weil erst zum Zweck der Weltschöpfung gesetzt und mit Erfüllung des Weltziels hinwegfallend.

Man sieht, dass dieser Arianismus des Eunomius dem Plotin sehr viel näher steht als die im Gegensatz zu ihm durchgedrungene orthodoxe Kirchenlehre, welche Jesus zur Gottgleichheit nur dadurch erhöhen konnte, dass sie Gott aus seiner vielheitlosen abstrakten Einheit und Unwandelbarkeit herausriss und in die weltliche Energie mit hineinzog. Damit war dann freilich dem christlichen Interesse der Gottgleichheit Christi Genüge gethan, aber auf Kosten des metaphysischen Motivs zur Unterscheidung eines Mittlers vom Urprincip; denn wenn Gottvater doch einmal werkthätig in die Welt eingreifen durfte und sollte, so bedurfte er dazu keines Mittlers mehr. Das christliche Interesse musste dann ganz allein für ausreichend gelten, um Jesus Christus als einen Gottsohn neben dem Gottvater zu behaupten. Da er Person im eigentlichen Sinne einer individuellen geistigen Persönlichkeit war, so musste die Gleichheit des Vaters mit ihm auch diesem rückwirkend eine wahrhafte geistige Persönlichkeit verleihen, während er im Neuplatonismus wie über dem Sein, Denken und Selbstbewusstsein, so auch über der Form, über dem Guten und über der Persönlichkeit ist. So erhielt erst durch die gottmenschliche Persönlichkeit Jesu Christi und durch das Dogma der Gottgleichheit Christi die Verlegenheitsübersetzung persona für Hypostase eine specifische Bedeutung, die ihrem modernen Wortsinn entspricht, und so erst verwickelte sich die Trinitätslehre in die Schwierigkeiten eines im begrifflichen Sinne des Wortes dreipersönlichen und doch einen Gottes, während der dreihypostasischen einen Usia keine derartige Schwierigkeit anhaftet.

Aber der abstraktmonistische Ausgangspunkt für den Begriff des Gottvaters wird in der Trinitätslehre behufs Herstellung der

Gleichheit mit Christo nur zurückgestellt, nicht vergessen; er bleibt der der ganzen folgenden Entwickelung zu Grunde liegende Gedanke und wird immer wieder in dem Masse hervorgezogen, als das metaphysische Interesse sich neben dem christlichen geltend macht. Darum schillert der spätere Begriff des christlichen Gottvaters in widerspruchsvoller Weise zwischen dem abstraktmonistischen Begriff des Plotinischen Einen und dem eines christusgleichen persönlichen Gottes, der nach dem Vorbilde des Judengottes sowohl Weltschöpfer als auch Weltregierer in eigner Person ist. Bei strengerer Durchführung dieses metaphysischen Interesses hätte innerhalb des Gottvaters dieselbe Unterscheidung wiederholt werden müssen, welche ehemals zu der Unterscheidung des Sohnes vom Vater oder des Logos von Gott geführt hatte, nämlich die Unterscheidung zwischen dem transcendent-erhabenen Gott und dem immanent-wirkenden Gott, und nur in letzterer Eigenschaft hätte Gottvater dem Gottsohn gleichgesetzt werden dürfen. Zu dieser Unterscheidung innerhalb des Gottvaters kam es aber nicht, weil die Erinnerung lebendig blieb, dass eben dieses metaphysische Interesse in der Annahme des Gottsohnes bereits seine geschichtliche Befriedigung gefunden habe. So blieb der Widerstreit zwischen dem christlichen und dem metaphysischen Interesse, zwischen dem christlichen Aufzug und dem metaphysischen Einschlag des Gewebes der Trinitätslehre ungelöst; man begnügte sich damit, das schillernde Gewebe bald in dieser, bald in jener Beleuchtung zu zeigen, so dass bald die Farbe des Aufzugs, bald die des Einschlags ins Auge des Beschauers fiel, und wies etwaige Bedenken mit dem Hinweis auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Geheimnisse und auf die Übervernünftigkeit des Dogmas ab.

Stark neuplatonisch in Gedanken wie in der Ausdrucksweise erscheint noch Gregor von Nyssa (331—394), welcher es bestimmt ausspricht, dass weder das Sinnliche noch das Intelligible wahrhaftes Sein habe, sondern dass Wahrheit Gott allein zukomme. Dieser Gott ist auch über dem Guten. Nur reinigen sollen wir uns, um das Wahre zu schauen, uns vereinfachen und absondern. Denn durch die diskursive Erkenntnis ist Gott nicht zu erreichen, weil er jenseits aller erkenntnismässigen Merkmale ist, und auf dem Wege des abstrakten Nachdenkens können wir uns immer nur dessen versichern, dass er ist, aber nicht was für ein Wesen er hat.

Wenn in dem Sinnlichen und Intelligiblen keine Wahrheit im höchsten Sinne liegt, so können auch die Kategorien, welche die Erkenntnis des Sinnlichen und Intelligiblen vermitteln, nicht mehr unmittelbar als Hilfsmittel zur Erkenntnis der Wahrheit gelten, und das Interesse an denselben muss um so geringer sein, je weiter die Sphäre, in welcher sie Geltung haben, von Gott entfernt ist, also geringer an den Kategorien des Sinnlichen als an denen des Intelligiblen, und geringer an diesen als an der unmittelbaren Erkenntnis Gottes. Wenn Plotin die Aristotelischen Kategorien bekämpft hatte, so war es hauptsächlich deshalb gewesen, weil sie nur Kategorien des Sinnlichen wären, aber im Intelligiblen keine Geltung hätten; innerhalb des Sinnlichen hatte er sie trotz aller Kritik im Einzelnen doch im Grossen und Ganzen mit gewissen Modifikationen gelten lassen. Das christliche Mittelalter hatte nicht einmal soviel Interesse für die Kategorien des Sinnlichen, um sich mit deren Vereinfachung und Verbesserung Mühe zu geben, oder die Verbesserungsversuche der Peripatetiker, Stoiker und des Plotin zu prüfen. Es begnügte sich damit, die Aristotelischen Kategorien zwar für die Sinnenwelt in unangetasteter Geltung bestehen zu lassen, aber ihre Wertlosigkeit für die Gotteserkenntnis zu behaupten. Diese Stellungnahme führt entweder zur völligen Unerkennbarkeit Gottes, oder sie drängt zu einer bloss bildlichen Quasi-Erkenntnis desselben durch Analogien und Gleichnisse, oder zur praktischen Anwendung der Kategorien des Sinnlichen auf Gott trotz ihrer principiellen Unanwendbarkeit und im Widerspruch mit dem Verbot derselben, oder zu einem Ersatz der mangelnden Verstandeserkenntnis durch Versenkung in die mystische Anschauung, oder zu einer Vereinigung mehrerer oder aller dieser Verhaltungsweisen.

Zu alle dem haben wir bereits bei Plotin das Vorbild kennen gelernt, ebenso zu der Lehre, dass man sich stufenweise zum Ersten erheben müsse, von der Weltseele zum Nus und vom Nus zum Einen. An die Stelle der Weltseele tritt im Christentum wenn auch nicht theoretisch, so doch praktisch der heilige Geist*), wie an die Stelle des Nus der Logos oder Gottsohn; deshalb geht alle Gotteserkenntnis für den Christen vom heiligen Geiste

*) Basilius der Grosse bietet als seine Lehre vom heiligen Geist teils zusammenhängende Abschnitte, teils zusammengelesene Aussprüche Plotins über die Weltseele dar (vgl. A. Jahn, Basilius plotinizans, Bern 1838 u. 1842).

aus, und durch Christus zum Wesen der Gottheit überhaupt. Aber es tritt nun nach Überwindung des Arianismus durch die Lehre von der Gottgleichheit Christi der Unterschied hervor, dass der Christ volle Gotteserkenntnis schon durch die Vereinigung mit Christo und die Erkenntnis des Wesens Christi erlangen kann, ohne dass er nötig hätte, auch noch zum Gottvater hinaufsteigen zu müssen, der ja in Bezug auf das gemeinsame Wesen der Gottheit doch nur dasselbe noch einmal bieten kann. Da nun aber der Gottsohn als vieleiniger und veränderlich wirkender den Kategorien viel näher steht als der Vater, so wird die kategoriale Erkenntnis des Gottsohnes eine Vermittelung zur Erkenntnis des Wesens der Gottheit. Gottvater wird indirektes, Gottsohn direktes Objekt der Erkenntnis der beiden gemeinsamen göttlichen Wesenheit, während der heilige Geist nicht sowohl auf die Seite des Objekts als auf die Seite des Subjekts fällt, nämlich durch seine Immanenz eine Verstärkung der Fähigkeiten des erkennenden Subjekts bewirkt. Eine strenge Sonderung zwischen Kategorien des Sinnlichen und des Intelligiblen findet bei der Erkenntnis des Wesens Gottes im Gottsohne um so weniger statt, als derselbe den Plotinischen Nus und die Weltseele in sich vereinigt, also in seinem veränderlichen und vielheitlichen Wirken auch auf die Kategorien des Sinnlichen Bezug nehmen muss. Thatsächlich wird jedoch bei der Betrachtung des Gottsohnes nach seinem überzeitlichen ewigen Wesen den Plotinischen Kategorien des Intelligiblen in der Hauptsache Rechnung getragen, auch ohne sie von denen des Sinnlichen systematisch zu sondern.

Welche Bedeutung der Gottsohn in seiner Verschmelzung mit der Christusidee für das religiöse Bewusstsein des Mittelalters besass, ist hier nicht am Platze näher zu besprechen; dass er aber ausserdem die metaphysische Bedeutung besass, die Gotteserkenntnis mit Hilfe der Kategorien zu vermitteln, das musste hier konstatiert werden, und diese Thatsache nötigt die Geschichte der Kategorienlehre, auf die Trinitätslehre und insbesondere auf die Stellung des Gottessohnes in derselben einzugehen. Hierdurch erst wird es verständlich, in welchem Sinne die theologische Spekulation des Mittelalters einerseits als Fortführung der Plotinischen Kategorienlehre, andrerseits als Ersatz für die völlige Vernachlässigung der Kategorien des Sinnlichen gelten kann. —

Die auffällige Erscheinung der unbedingten Anerkennung

der Aristotelischen Kategorienlehre als eines Erkenntniskanons von selbstverständlicher Geltung in Verbindung mit der Behauptung, dass diese Kategorien, in ihrem eigentlichen Sinne genommen, völlig unfähig seien, zur Erkenntnis Gottes zu führen, tritt zum ersten Male in voller Deutlichkeit bei Augustinus (354—430) hervor, obwohl schon Klemens von Alexandrien gelegentlich die Anerkennung der Aristotelischen Kategorien ausgesprochen hatte. Ging doch sogar unter dem Namen des Augustinus ein Buch de categoriis um, woraus zu erkennen ist, wie eng das autoritative Ansehen der aristotelischen Kategorienlehre mit der Autorität des Namens des heiligen Augustin verwachsen war, und dieses Verhältnis änderte sich erst beim Niedergange der mittelalterlichen Scholastik.

Wie Plotin, so ist auch Augustinus, der die Plotinischen Schriften gekannt zu haben scheint, in Verlegenheit, mit welchem Namen er das Eine nennen soll, da wir nichts im eigentlichen Sinne über Gott aussagen können, und wir ihn besser wissen im Nichtwissen als im Wissen. Das einzige Positive an unserer sonst rein negativen Gotteserkenntnis ist zunächst nur die Gewissheit, dass er nicht einer der erleuchteten Gegenstände, sondern das alles erleuchtende überschwengliche Licht ist, dass er die Wahrheit ist, die allen vernünftigen Wesen und so auch uns durch unmittelbare Einwohnung im denkenden Geiste ein Erkennen gewährt. In dieser Gotteserkenntnis nach der subjektiven Seite des gottdurchleuchteten Erkenntnisvermögens zeigt sich die schon oben erwähnte Notwendigkeit, von dem heiligen Geiste auszugehen; denn als der subjektiv immanente Erleuchtende ist Gott eben heiliger Geist. Was aber Gott als zu erkennenden Gegenstand betrifft, so wehrt Augustinus eine dreifache Quelle des Irrtums ab: die Verwechselung mit Bildern der Einbildungskraft, mit körperlichen Dingen und mit geschaffenen Geistern. Phantastische Irrtümer sind am schlimmsten, da ihnen gar nichts Wirkliches entspricht; demnächst kommen die anthropomorphischen, zuletzt die anthropopathischen. In den geschaffenen Geistern sind die geistigen Eigenschaften (Leben, Erkennen und Wollen, oder Sein, Wissen und Wille, oder Grösse, Weisheit und Güte) in gewisser Weise zu unterscheiden, wenn auch eins in der Wurzel. Wenn in unserm gewöhnlichen sinnlichen Leben der Wille das Sein und Wissen, oder das Sein und Schauen (visio)

bindet, oder das Gedächtnis und der Verstand durch die Liebe (wenn auch teilweise unbewusste Liebe) geeint werden, so steigert sich schon in der übersinnlichen Vernunft des inneren Menschen das Gedächtnis zum Bewusstsein der Ewigkeit, der Gedanke zur Weisheit, die Liebe zur Seligkeit, und diese Steigerung muss in Gott so fortgesetzt gedacht werden, dass alle drei in Eins zusammenfallen.

Wenn wir ein Prädikat denken, so unterscheiden wir es als Accidens von der Substanz, der es inhäriert; bei Gott aber fällt Accidens und Substanz zusammen und deshalb darf er auch nicht Substanz im Gegensatze zu irgendwelchen Accidentien genannt werden. Er ist das höchste Sein, aber eben darum kein besonderes Sein, das nur von ihm hervorgebracht wird. Entgegengesetzt ist ihm nur das Nichtsein und deshalb darf das Wissen Gottes durch Nichtwissen nie zu dem Irrtum führen, als ob er das Nichtsein wäre. Ihm kommt kein Denken nach Art des menschlichen zu, weil dieses erst von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht, in Gott aber kein Unterschied zwischen beiden ist; in ihm kann von einem Gedanken nur in eben so bildlichem Sinne gesprochen werden, wie von einem Vergessen. Alles Mögliche, sofern es ein Seiendes ist, setzt er wirklich, und alle Geschöpfe sind nur, sofern sie von ihm gedacht oder gewusst werden. Da er alles Mögliche beständig als seiend umspannt, so auch alle möglichen Gegensätze; er ist also die Einheit aller Gegensätze und kann deshalb nicht durch die eine Seite eines Gegensatzes, nicht durch eine gegensatzlose Behauptung wahrheitsgemäss ausgedrückt werden. Dieser Gedanke erinnert eben so sehr an Plotin, wie die Behauptung, dass Gott, als die ewige Wahrheit und der ewige Grund aller geschöpflichen Form, auch die höchste, allumfassende, aber unkörperliche, übersinnliche Schönheit sei und dass er, obwohl selbst über dem Guten und das Gute nicht als Qualität an sich habend, doch für uns das höchste Gut und das Ziel alles Strebens sei.

Die Dreieinigkeit erläutert Augustinus bald durch Sein, Wissen und Wollen, bald durch Gedächtnis, Verstand und Liebe. Man könnte bei der ersteren Formulierung an eine seiende Substanz denken, die mit den Attributen des Wissens und Wollens ausgerüstet ist. Aber dies würde kaum der Meinung des Augustinus entsprechen. Vielmehr werden wir im Zusammenhang mit der

zweiten Formulierung auch schon die erste so zu verstehen haben, dass das intelligible oder ideale Sein, d. h. der ewig beharrende Inhalt der göttlichen Anschauung (der unserem unmittelbaren Bewusstsein oder dem von unserer Erinnerungsfähigkeit umspannten Gedächtnismaterial entspricht), mit dem ewig beharrenden Formalprincip der Setzung und logischen Verknüpfung dieses Inhalts (das unserem Verstande oder unserer logischen Reflexion oder unserem reflektierten Bewusstsein entspricht), identisch gesetzt werde durch die ewig beharrende Energie der Funktion (welche unserem Willen unter Einschluss von Liebe und Seligkeit entspricht). Dieser Trinitätsbegriff des Augustinus bleibt also bei der Plotinischen Identität von Geschautem, Schauendem und Schauen stehen und betont nur stärker als Plotin den Willenscharakter der absoluten funktionellen Energie, so dass er auch von der Identität des Geliebten, des Liebenden und der Liebe redet; er führt aber nicht zu dem Unterschied der drei Plotinischen Hypostasen fort. Es ist selbstverständlich, dass eine Auslegung der Trinität, die nicht einmal zu drei Hypostasen gelangt, noch weniger das Recht hat, die drei Momente zu personifizieren.

Eben so wenig ist bei Augustinus ersichtlich, in welcher Weise die so aufgezeigten drei Momente in Gott in einem kausalen Verhältnis stehen sollen zu den drei Momenten, die Augustinus an jedem geschaffenen Dinge unterscheidet und für eine Spur oder eine Hindeutung auf die ihnen zu Grunde liegende göttliche Trinität ausgiebt. Diese drei Momente an jedem Dinge sind das, wodurch es besteht, das, wodurch es sich unterscheidet, und das, wodurch es übereinstimmt; sie sollen auf einen dreifachen Grund in Gott hinweisen, warum es sei, warum es dieses sei und warum es mit sich in Harmonie (sibi amica) sei. Diese drei Momente bezeichnet er an anderen Stellen auch als Sein, Besonderheit (species) und Ordnung, oder als principium (oder origo), sapientia (oder pulchritudo) und caritas (oder delectatio). Wir könnten dafür auch setzen »Dass, Was und die Einheit beider«, oder »Sein, Sosein und ihre Verbindung«, oder »Thesis, Antithesis und Synthesis« oder »Indifferenz, Differenz und Identität«, oder (allgemeines) Sein, (besonderes) Wesen und Begriff (als Einheit des Allgemeinen und Besonderen), wenn wir moderne Schellingsche und Hegelsche Anklänge herbeiziehen. Man kann nicht erkennen, inwiefern nach der Meinung des Augustinus das Sein des Dinges als solches auf

den göttlichen Anschauungsinhalt, sein specifisches Sosein auf den göttlichen Verstand, oder Weisheit, oder Logos und seine geordnete Übereinstimmung mit sich selbst auf den göttlichen Willen, oder die göttliche Seligkeit zurückweisen sollte, oder warum bei jedem der drei Momente des Dinges die Zurückbeziehung auf das göttliche Trinitätsmoment von gleicher Ordnungszahl eine engere sein sollte als auf die beiden anderen. Man kann sich andererseits auch nicht darüber täuschen, dass diese Aufzeigung der drei Momente an jedem Dinge durch ihren formell dialektischen Charakter den formalistischen Eindruck verstärkt, den die Augustinische Deutung der göttlichen Trinität ohnehin schon machen muss. Es kann deshalb bei einer solchen Verflüchtigung des Grundgedankens der Trinität nicht auffallen, dass Augustinus den Heiden die Kenntnis der Trinität bereitwilligst zugesteht; denn in der That besass schon Plotin in seinen drei Hypostasen des Göttlichen einen Trinitätsbegriff, der der christlichen Dreieinigkeit weit näher steht, als die Augustinische Deutung der letzteren.

Ebenso wie seine Vorgänger stellt Augustinus die Unteilbarkeit, Unzusammengesetztheit (Einfachheit) und Unveränderlichkeit an die Spitze der Erörterungen über das Wesen Gottes, und leitet aus ersterer die Unräumlichkeit, aus letzterer die Unzeitlichkeit Gottes ab. Die Unveränderlichkeit schliesst auch jedes Werden und jede Bewegung in Gott aus. Da er nun aber doch der allgegenwärtige Grund von allem Seienden und die alles durchdringende Kraft und Wirksamkeit in allem Geschehen sein soll, so müssen beide Arten von Bestimmungen in Gott vereinigt gedacht werden, Ruhe und Bewegung, Ewigkeit und Zeitlichkeit, Verharren und »Ursache der Veränderung sein«, nicht zeitlich thätig sein und doch »ewiger Grund der zeitlichen Thätigkeit sein«. Hiermit wird der Forderung Rechnung getragen, dass Gott die Gegensätze alles möglichen Seins in sich als wirkliche umspannen müsse; die Unbegreiflichkeit für unser endliches Denken, die dabei herauskommt, kann für Augustinus kein Bedenken erregen, da diese Unbegreiflichkeit Gottes für unser zeitliches Leben ein Grunddogma seiner Lehre bildet. Es ist klar, dass diese Lehre von der Einheit der Gegensätze sich auf den Gottsohn im Sinne des Plotinischen Nus bezieht, nicht auf das abstrakt Eine, in dem weder die Differenzierung zu Gegensätzen

noch ihre Wiedervereinigung zulässig ist. Auch nach Plotin ist ja das Wesen der Vernunft, die Gegensätze aus sich hervorzutreiben und zu umspannen. Hätte Augustinus versucht, die geforderte Einheit von Einheit und Vielheit, von Ruhe und Bewegung in Gott zu Ende zu denken, so wäre er damit genau auf die Plotinischen Kategorien des Intelligiblen herausgekommen.

Der Sohn Gottes ist bei Augustinus zunächst allerdings die Selbstanschauung Gottes, die aber in ihrer Auseinanderfaltung zugleich zur Ideenwelt oder dem Reiche der λόγοι oder rationes wird. Diese Ideen sind in der göttlichen Intelligenz der ewige Inhalt des göttlichen Denkens, der durch die Schöpfung hinausgeworfen wird in das zeitliche Dasein. Anders sind die Ideen in dem Geschaffenen, das an ihnen teil hat, anders in Gott selbst. Die Schöpfung erfolgt grundlos, weil Gott selbst der letzte Grund ist; an anderer Stelle wird die Güte als ihr Motiv angegeben, womit eigentlich auch nur jedes eigennützige Motiv ausgeschlossen werden soll. Vor der Schöpfung war das zu Schaffende in Gottes Wissen, nicht in seiner Natur; damit scheint aber die behauptete Einheit von Wesen, Wissen, Wollen und Schaffen wieder gesprengt. Dass das göttliche Vorherwissen mit der geschöpflichen Freiheit, die göttliche Erhaltung (oder stetige Schöpfung) mit der geschöpflichen Selbständigkeit gegen Gott, und die göttliche Güte mit dem menschlichen Abfall zum Bösen vereinbar sei, behauptet Augustinus zwar, aber ohne diese Vereinbarkeit wirklich begreiflich zu machen. Er gravitiert zum Theismus hin, aber noch ohne rechtes Bewusstsein von dessen Gegensatz zum Pantheismus.

Der Schwerpunkt des Interesses liegt in der Augustinischen Lehre nicht in der Theorie, sondern in der Praxis, nicht in der trinitarischen Gotteslehre, sondern in der Gnade, nicht in der Erkenntnis, sondern in der Liebe. Hatte er den heiligen Geist als den göttlichen Liebeswillen oder als die Liebe Gottes bestimmt, so lieben wir in Gottes Wesen die Liebe, die sein Wesen ausmacht, und bleiben in ihm, so lange wir in der Liebe bleiben. Wir lieben auch das Gute, Wahre und Schöne in ihm, und lieben andere Menschen nur um des Guten willen, das in ihnen ist. Diese praktische Wendung ist für die Kirche offenbar wichtiger, als die Fortbildung der Theorie, und darum ist Augustinus mit Recht zu einem Tragpfeiler der Kirche geworden. Die Mystik Plotins kommt bei Augustin nicht zum Durchbruch; aber dass letzten

Endes alles auf den Willen zurückführt, spielt auch bei ihm eine wichtige Rolle, indem alle Ursachen Willenswirkungen des Lebensgeistes sind, und der Lebensgeist, der alles belebt und Schöpfer jedes Körpers und geschaffenen Geistes ist, mit Gott oder dem ungeschaffenen Geiste zusammenfällt. —

Eine Ergänzung Augustins nach Seiten der Mystik liefern die Schriften des falschen Dionysius Areopagita, welche, in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts verfasst, durch die lateinische Übersetzung des Johannes Skotus Erigena von dem grössten Einfluss auf die abendländische Philosophie und Mystik des Mittelalters geworden sind. Der Pseudodionysius kann ohne weiteres als die Umgiessung der neuplatonischen Mystik in christliche Formen betrachtet werden, und zwar steht sein Versuch, die stufenweise Entfernung des Einen von sich selbst zu erneuern, dem komplizierten System des Proklus und der christlichen Gnostik näher als dem panlogistischen Monismus Plotins, so dass wir in ihm vermutlich einen zum Christentum übergetretenen Schüler des Proklus vor uns haben. Nachdem der schüchterne Versuch des Eunomius zur Restitution der Plotinischen Mystik durch Überwindung und Ausscheidung des Arianismus in Vergessenheit geraten war, musste das Auftauchen dieser Dionysischen Schriften um so wichtiger sein, wenn eine Brücke von der hellenischen zur christlichen Mystik bestehen bleiben sollte.

Wenn Augustinus sich mit der Erörterung des Gottsohnes und heiligen Geistes (des Intellekts und der Liebe in Gott) begnügt hatte, um das Wesen Gottes zu erfassen, so zielt Dionysius auf Gottvater selbst ab, auf das Plotinische Eine, das ebenso über dem Sein wie über dem Denken (νόησις) ist. Das Bestreben, Gott zu erkennen, ist ein niederes Werk, da man in das Dunkel des Nichtwissens untertauchen muss, um dem Geheimnisse, dem Schweigen Gottes zu nahen; aber ebenso verkehrt ist es, Gott auf dem Wege praktischer Liebesthätigkeit erreichen zu wollen, da die praktische Vernunft zum Höchsten ebenso unfähig ist wie die theoretische, und da Gott auch über dem Schönen und Guten ebenso wie über dem Wahren ist. Das Eine ist auch nur uneigentlich Gott zu nennen; es ist vielmehr Übergott. Das Eine ist unentbehrlich, da mit seiner Hinwegnahme alles dahin sein würde; das oberste Princip kann nur eine Einheit, niemals eine Zweiheit sein. Nur durch Wegnahme alles Gesetzten gelangt

man zu dem Einen zurück; dann hat man ihn, dann ist man mit ihm, nicht in praktischer, sondern in ekstatischer Liebe vereint. Wenn man ihn hat und mit ihm Eins ist, dann braucht man ihn nicht mehr zu erkennen oder in Liebe nach ihm zu streben. Da aber diese mystische Einswerdung mit Gott nur den Vorgeschrittensten erreichbar ist, so kann auch die verneinende Theologie für die übrigen der Ergänzung durch eine bejahende Theologie nicht entbehren. Indessen ist in der letzteren alles nur bildlich zu verstehen, und die unähnlichen Bilder verdienen vor den anscheinend ähnlichen sogar den Vorzug, weil sie die Unangemessenheit des Bildes gegenwärtig halten, die bei den vermeintlich ähnlichen nur zu leicht vergessen wird.

Die Schwierigkeit, wie das vielheitlos Eine zur Vielheit sich ausbreitet, hat natürlich auch Dionysius nicht gelöst. Er unterscheidet zunächst das Schlafen und Wachen, oder das verborgene Insichsein und das gleichsam Aussersichsein oder providentielle für Andre Sein Gottes; hiermit ist der Unterschied von Vater und Sohn in das Wesen der Gottheit selbst hineingezogen, oder vielmehr des Einen, das Übergott sein soll. Konsequenterweise müsste Dionysius das übergöttliche Wesen der Gottheit als ein bloss verborgenes auffassen und den Gott als solchen erst mit der Geburt des Sohnes beginnen lassen, wie es später Eckhart gethan hat. Erst der wachende Gott oder Gottsohn kann die Einheit aller Gegensätze sein, weil erst er als ein vieleiniger gedacht werden soll.

Nun geht die Entfernung vom Einen schrittweise weiter, nach dem Grundsatz, dass die Wirkung geringer als die Ursache sein müsse, und in abnehmender Vollkommenheit verbreitet sich das Göttliche von Stufe zu Stufe. Aber bei diesem Aussichherausgehen geht Gott doch auch wieder nicht aus sich heraus, denn er bleibt ja die Einheit aller Gegensätze. Wie bei Plotin teilt die göttliche Gerechtigkeit jedem Dinge sein Los nach seinem Werte zu, d. h. ordnet es je nach seiner Entfernung vom Einen in die ihm gebührende Stufe und Unterstufe ein. Jedes Ding in einer niederen Stufe wird nur durch die mittleren und höheren Stufen mit der höchsten verbunden; so hängen wir Menschen mit Gott nicht unmittelbar, sondern nur durch die Engel zusammen. Die kirchliche Hierarchie ist das Abbild dieser Stufenfolge und Rangordnung des Kosmos: das noch unreine Volk,

das heilige Volk, die der Weihen teilhaftigen Mönche, die reinigenden Liturgen, die erleuchtenden Priester. Ein jeder hat an seiner Stelle das Seine zu verrichten. Dieser Rechtfertigungsversuch der kirchlichen und weltlichen Pflichten im mystischen System scheint uns freilich wenig im Einklang mit dem allein erstrebenswerten Ziel der unmittelbaren Vereinigung mit Gott, und die emanatistische Stufenordnung rückt das Ziel in fast unabsehbare Ferne, ohne dass sie wie bei Plotin durch die Aussicht auf Metempsychose gemildert wird. —

Unter den lateinischen Kirchenlehrern nach Augustinus ist Albinus Alcuinus (735—804) zu erwähnen, weil er die Kategorien in solche unterschied, welche von Gott im eigentlichen Sinne, und solche, die von ihm nur uneigentlich ausgesagt werden können. Als die ersteren nennt er Substanz, Quantität, Qualität, Thun und Relation, während die übrigen unter die zweite Klasse fallen. Alcuin verbindet offenbar mit Gott einen Begriff, der dem Nus oder Gottsohne, aber nicht dem Einen oder dem Vater entspricht.

b. Die Anfänge der christlichen Scholastik.

Eine Synthese der mehr theistisch-rationalistischen Spekulationen des Augustinus und der pantheistisch-mystischen des Pseudodionysius strebt im neunten Jahrhundert Johannes Scotus Erigena an, ohne jedoch einen wirklichen Ausgleich zwischen den widerstrebenden Bestandteilen fertig zu bringen. Sein logischer Rationalismus zeigt sich von vornherein darin, dass er Sein und Nichtsein nur als logische Bejahung und Verneinung versteht und die Stufen der Abstraktion mit den Stufen der Existenz gleichsetzt. In Verbindung mit der Hierarchie des Universums ergiebt dies, dass jede Ordnung ist, sofern sie von höhern Ordnungen oder von sich selbst durch Erkenntnis bejaht wird, aber nicht ist, sofern sie von den niederen Ordnungen verneint wird, oder insofern sie durch ihre Natur nicht zulässt, von den niederen erkannt zu werden, und deren bejahende Erkenntnisversuche in Verneinung verkehrt. Gott ist die höchste Ordnung, während wir Menschen in einer niederen stehen, nicht nur in Bezug auf die raumzeitliche veränderliche Sinnenwelt, der wir angehören, sondern auch in Bezug auf die Sünde, durch die wir dem Nichtsein verfallen sind. Gott wird besser durch Nichtwissen als durch

Wissen gewusst; ihn nicht zu wissen ist die wahre Weisheit. Er selbst weiss nicht, was er ist; aber seine Unwissenheit ist unfehlbare Intelligenz. Sein Wollen oder sein Hervorziehen der Dinge aus dem Nichtsein ins Sein ist Eins mit seinem Sein, es ist ein Vorsatz, der erst im Erzeugnis vorstellungsmässige Form annimmt. Sein Schaffen der Dinge ist kein Thun im eigentlichen Sinne, sondern identisch mit seinem Sein in allen Dingen, oder damit, dass er alle Dinge ist. Sein Schaffen ist nur ein Hervorbringen seiner Wirkungen, ein sich selbst Offenbarwerden in seinen Produkten, in denen er ebenso sich selbst liebt, wie sich selbst erkennt. Jedes Geschöpf ist ein Gedanke Gottes, und sein Denken ist Eins mit seinem Wollen und Schaffen. Gott ist das allein wahrhaft Seiende, das Seiende schlechthin, das reale Wesen, die Substanz aller endlichen Dinge, sowohl der generellen Ideen wie der singulären Individuen.

Gott ist das formlose Princip aller Dinge, das alle Formen umfasst, und insofern die Definition aller Dinge. Als solches erstes Princip ist Gott noch in sich verschlossen und verborgen, und alles Denken des Verstandes ist eine vergebliche Bemühung, ihn in dieser ersten Gestalt zu erkennen. Er ist Überwesenheit, Überwahrheit, Übergüte, Überweisheit, Überewigkeit u. s. w. in dem Sinne, dass dem Wortlaut nach die bejahende, dem Sinne nach die verneinende Seite dieser Bestimmungen vorwaltet. Er ist auch über der Liebe, denn er thut nichts und leidet nichts, liebt weder noch wird geliebt, obschon er die Ursache aller Liebe und das Ziel aller Liebe ist, so dass das in den Geschöpfen vorgehende Lieben und Geliebtwerden in übertragenem Sinne von ihm ausgesagt werden kann. Als Logos oder Wort Gottes, als die Idee aller Ideen, als die Weisheit, oder als die alles durchdringende schöpferische Kraft ist er ein intelligibles Sein, das der Intellekt verstehen kann, sofern er nur das wahre Sein im Vernünftigen, in dem über die Sinnenwelt und ihre Veränderlichkeit Hinausliegenden sucht. Das Nichts, woraus Gott die Welt schafft, ist eben jenes unaussprechliche Wesen Gottes, das von uns wie von sich selbst nicht gewusst wird; aber die ewigen Ursachen der Dinge (oder die Ideenwelt oder der Logos oder das Wort Gottes) in ihrer ewigen Harmonie aller Gegensätze sind eins mit dem göttlichen Verstand, wie das Machen und Erkennen in ihm Eines ist.

Von den Aristotelischen Kategorien der Sinnenwelt ist keine auf Gott anzuwenden; nur insofern dürfen wir sie uneigentlich oder in übertragenem Sinne auf ihn anwenden, als er die Ursache auch der Kategorien ist, und in der Wirkung sich immer etwas von der Ursache ausdrückt. Diese Kategorien passen nicht auf das Ewige, weder diejenigen, welche ein zeitliches Thun oder Leiden oder Bewegen, noch diejenigen, welche eine raumzeitliche und endliche Bestimmtheit ausdrücken. Gott als erstes Urprincip ist sogar über dem Sein, wie viel mehr über den Kategorien, die immer nur eine Seite eines Gegensatzes oder etwas Hinzukommendes bezeichnen, während Gott in seinem ewig einfachen Sein alle Gegensätze und alle Zweiheit von Ursprünglichem und Hinzukommendem ausschliesst. — Einen grossen Schritt über Aristoteles hinaus thut Johannes Scotus mit der weitläufig begründeten Einsicht, dass alle Kategorien so mit einander verkettet und verflochten sind, dass sie kaum in bestimmter Weise aus einander gehalten werden können. In der Usia unterscheidet er Essenz, Potenz und Aktus, aber nur als drei von einander unabtrennbare Gesichtspunkte, die thatsächlich zur Einheit zusammenfallen. Den Raum bestimmt er wie Aristoteles als die umfassende Umgrenzung, die von dem umgrenzten Körper zu unterscheiden ist und dem Begriff nach früher sein soll als dieser; durch den Doppelsinn des Wortes definitio setzt er aber diese räumliche Umgrenzung mit der begrifflichen Definition gleich und macht so den Raum zu etwas bloss im Geiste Seienden. Er hält die zehn Aristotelischen Kategorien nicht für die allgemeinsten Gattungen des Seienden, sondern führt diese wie Plotin auf die Platonischen Kategorien des ruhenden Zustandes und der Bewegung zurück, wobei er die von ihm mit essentia übersetzte Usia nebst den räumlichen Bestimmungen (Grösse, Lage, Ort) unter dem ruhenden Zustand, die übrigen sechs unter Bewegung subsumiert. Gott ist der bewegte Stand und die stehende Bewegung, ebenso wie er die Gegensätze der Einheit und Vielheit, Gleichheit und Verschiedenheit in sich vereinigt. Es fehlt nur die präcise Angabe, dass diese Platonischen Kategorien sich auf das Intelligible im göttlichen Intellekt, aber nicht auf Gott als erstes Urprincip beziehen, um die völlige Übereinstimmung mit der Ideenlehre Plotins herzustellen; denn dass die Aristotelischen Kategorien für Gott in keinerlei Sinne, d. h. weder für das Intelligible noch für das erste

Urprincip gelten sollen, ist deutlich genug gesagt. Auch die Kategorie der Relation soll hiervon keine Ausnahme machen, obschon die Dreieinigkeit zunächst als eine Relation zwischen Vater, Sohn und heiliger Geist, oder Essenz, Weisheit und Leben sich darzustellen scheint. Der Einwand, dass alles von Gott Ausgesagte nur in uneigentlichem Sinne gelten könne, weil es sonst seine Einfachheit aufheben würde, passt hier offenbar nicht mehr, wo die Einfachheit zu Gunsten der Dreieinigkeit ohnehin bei Seite geschoben ist. Scotus gerät hier in grosse Verlegenheit und lehnt es ab, das nur durch Erleuchtung erkennbare unaussprechliche Band zwischen der ungezeugten und gezeugten Substanz unter Relation zu befassen, weil diese auch die fleischliche Verwandtschaft ausdrückt.

Die Schwierigkeit, von der abstrakten Einheit des Urprincips zur Vieleinigkeit des Intelligiblen oder der ewigen Ursachen zu kommen, macht auch dem Johannes Scotus viel zu schaffen. Auch er greift ebenso wie Plotin gelegentlich in seiner Not zu der subjektiv-idealistischen Auskunft, dass die Ursachen der Dinge sich nur durch die verschiedenen Erscheinungsweisen als verschiedene Dinge darstellen, so dass es eigentlich unsere unvollkommene und für jeden verschiedene Auffassungsweise ist, was uns die Verschiedenheit der Ursachen und die Vielheit der Dinge vorspiegelt. Aber diese Auskunft lehrt doch nicht, wie die abstrakte Einheit des Urprincips sich zur vieleinigen Mannigfaltigkeit der Ideen oder ewigen Ursachen ausbreitet, und wie Gott, der in allen seinen Hervorbringungen das Seiende ist, es anfängt, aus einem von Accidentien freien zu einem den Accidentien unterworfenen, aus einem unzeitlichen zu einem zeitlichen zu werden, oder wie die ideelle Ewigkeit der Geschöpfe im göttlichen Intellekt sich zu ihrem zeitlichen Geschaffensein verhalte.

Die grösste Schwierigkeit des Scotus liegt darin, dass er die Idee aller Ideen, oder den Logos oder göttlichen Intellekt, oder die Gesamtheit der ewigen Ursachen der Dinge, oder die schöpferische und alldurchdringende Kraft des göttlichen Wortes nicht mit dem Sohn Gottes identifizieren kann, weil er die erstere als eine zwar schaffende, aber auch geschaffene Wesenheit (natura) betrachtet, den Sohn Gottes als zweite Person der Trinität aber nicht zur geschaffenen Natur rechnen kann, sondern dem kirchlichen Dogma gemäss in die ungeschaffene Wesenheit Gottes oder erste

Natur verlegen muss. Durch seine Losreissung vom Logos verliert der Gottsohn der Trinität jeden metaphysischen Inhalt, und durch die Verlegung der Dreieinigkeit in die erste Natur Gottes wird dessen vielheitlose Einheit aufgehoben und zu einer vieleinigen (drei Substanzen in einer Essenz) umgewandelt, also das Problem, zu dessen Lösung die Einschaltung des Logos zwischen das Eine und die vielheitliche Welt dienen sollte, von neuem in das Urprincip selbst hineinprojiziert. —

Anselmus von Canterbury (1033—1109) lehrt uns, dass wir Gott nur als Geist verehren sollen, weil der Geist eine höhere Würde als der Körper hat, und weil wir uns bemühen müssen, den an sich unerkennbaren Gott annäherungsweise durch die Ähnlichkeit mit demjenigen zu erkennen, was ihm am verwandtesten ist. Wie im Künstler die Vorbilder seiner Werke sind, so sind in Gott alle seine Werke in einem Urbilde vereinigt, das wir sein schöpferisches Wort (verbum = Logos), seinen Intellekt (= Nus) oder seinen Sohn nennen. Aber die Gedanken des Menschen sind nur Abbilder der Sachen, während Gottes Gedanken die Wahrheit der Dinge sind und ein höheres Sein haben als die Dinge selbst. Daher ist das Sein der geschaffenen Dinge zugleich mit dem Denken Gottes, und das Wort, in welchem er sich ausspricht, ist zugleich das Wort, in welchem er die Dinge schafft. Der Sprechende und das gesprochene Wort sind zwei, aber ohne dass man sagen könnte, was sie in der Zweizahl seien, nicht zwei Geister, nicht zwei Schöpfer u. s. w.; sie sind alii aber nicht aliud, zwei durch ihr Verhältnis (bildlich Zeugung), aber eins durch ihr Wesen. Um der Einheit willen muss die Selbstverdoppelung durch einen Wiederzusammenschluss der Entzweiten überwunden werden, und dies geschieht durch das Zurückstreben der Entzweiten zur Einheit in der wechselseitigen Liebe (wie bei Augustinus), welche nun der heilige Geist ist. Diese Liebe verhält sich zum Logos wie die intelligentia zur memoria oder das reflektierte Bewusstsein zum unmittelbaren. Dass diese abstrakte Erörterung den Personbegriff nicht erreicht, erkennt Anselmus selbst an.

Anselm ist darin noch vollständig Platoniker, dass er alle Eigenschaften nur als ein Teilhaben des Subjekts an einer Wesenheit auffasst, also z. B. das Wahrsein als ein Teilhaben an der Wahrheit an sich, das Gutsein als ein Teilhaben an der Güte an

sich, das Gerechtsein nur als ein Teilhaben an der Gerechtigkeit an sich, das Grosssein oder Hochsein nur als ein Teilhaben an der Grösse an sich oder Hoheit an sich. Jede Eigenschaft ist nur in einem relativen Masse gegeben und setzt eine entsprechende absolute Wesenheit voraus; ebenso setzt das relative Sein ein absolutes Sein voraus, durch Teilhaben an welchem es erst ist. Alle Eigenschaften als absolute Wesenheiten gefasst fliessen unterschiedslos in einander, weil sie in der Absolutheit nicht mehr auseinandergehalten werden können. Das absolute Sein ist deshalb zugleich die absolute Wahrheit oder die Wahrheit an sich, und die absolute Güte oder das Gute an sich, die absolute Grösse oder Hoheit oder das Grosse und Hohe an sich, die absolute Gerechtigkeit oder das Gerechte an sich u. s. w. Die Einheit dieser absoluten Wesenheiten ist Gott. Das höchste Wesen in der Stufenreihe der Wesen kann nur eines sein, weil eine Mehrheit entweder noch Gradunterschiede in sich haben müsste, oder aber bei völliger Gleichheit auf eine höhere Wesenheit über ihnen hinweisen müssten, durch Teilhaben an welcher sie gleich sind.

Dieser auf dem Begriff des Teilhabens beruhende Gottesbeweis, der im Monologium ausgeführt ist, genügte aber Anselm später nicht mehr, und er sucht ihn im Proslogium durch eine Beweisführung aus dem Begriffe Gottes selbst zu ergänzen. Er glaubt nämlich, mit der bisherigen Beweisführung das Sein des Absoluten und Unbedingten in Abhängigkeit gesetzt zu haben von dem Sein des Relativen und Bedingten und fürchtet damit die Absolutheit und Unbedingtheit seines Seins zu schädigen. In der That hat er aber nur das Relative für uns zum Erkenntnisgrunde des Absoluten gemacht und nicht an sich zum Seinsgrunde, und seine Besorgnis ist deshalb unberechtigt. Aus derselben Verwechselung von Seinsgrund und Erkenntnisgrund wie seine Besorgnis schöpft er auch die Abhilfe, indem er seine sophistische Fassung des ontologischen Beweises aufstellt.

Weil zum Begriff des höchsten Wesens auch der Begriff der Realität gehört, soll der Begriff des höchsten Wesens auch die Realität des höchsten Wesens beweisen; weil die Definition des höchsten Wesens unvollständig wäre, wenn das Merkmal der Realität darin fehlte, soll aus der Definition die Realität selbst folgen. Es ist dabei der Begriff der Realität in unserem Denken mit der

Realität selbst ausser unserem Denken verwechselt und die bloss hypothetische Geltung des Schlusses aus der Definition in eine apodiktische Geltung umgedeutet. Wenn es ein der Definition entsprechendes höchstes Wesen realiter giebt, so muss ihm auch das Merkmal der Realität zukommen; dieser hypothetische Schluss ist ebenso unbestreitbar als tautologisch. Dass es aber ein der Definition entsprechendes Reales geben müsse bloss darum, weil in der Definition das Merkmal der Realität mit aufgenommen ist, darin liegt der Irrtum. Auch wenn man die selbst bloss hypothetische Voraussetzung zugiebt, dass ein logisch richtiger Schluss auch für das Gebiet der Realität Gültigkeit haben müsse, so ist doch die logische Notwendigkeit des Schlusses eingeschränkt auf den Fall, dass die Prämissen reale Gültigkeit haben, also hier auf den Fall, dass ein der Definition des höchsten Wesens entsprechendes Reales überhaupt existiert.

Nur wenn einerseits eine Realität ausserhalb des logischen Denkens geleugnet und andererseits das subjektive menschliche Denken, sofern es reines, d. h. rein logisches Denken ist, mit dem absoluten Denken konfundiert wird, nur dann kann der Versuch gemacht werden, die Realität des Absoluten als ein Produkt des Denkens zu behandeln (wie es z. B. von Hegel geschehen ist). Aber auch ein solcher Restaurationsversuch des ontologischen Arguments des Anselm muss an der Unrichtigkeit seiner Voraussetzungen scheitern. Die Realität ist selbst dem absoluten logischen Denken positiv unerreichbar, geschweige denn dem menschlichen. Der Versuch, durch logische Prozesse die Realität aus dem Begriff herauszudestillieren, bleibt auf jede Weise zur Unfruchtbarkeit verurteilt; aber der Versuch musste gemacht werden, um das Denken über den Unterschied von Begriff und Realität, idealem und realem Sein ins Klare kommen zu lassen und deshalb ist er auch für die Kategorienlehre wichtig. Die haltbare Fassung des ontologischen Gottesbeweises ist nicht auf christlichem, sondern auf arabischem Boden gefunden worden und von den christlichen Lesern des Alfarabi nicht einmal beachtet worden. Die wahre Form des ontologischen Beweises ist in der christlichen Philosophie stets mit dem kosmologischen vermengt und in diesen hineingearbeitet worden. —

Abälard (1079—1142) wiederholt, dass keine der Kategorien auf Gott anwendbar sei, nicht nur nicht die accidentiellen, von

denen sich das von selbst versteht, sondern auch nicht die der Substanz; denn eine jede Substanz steht unter einer Form und hat ihre Accidentien, was von Gott nicht behauptet werden kann. Nur eines darf Gott in Wahrheit beigelegt werden: das Sein, freilich auch nur in dem ausschliesslichen Sinne des wahrhaften und unveränderlichen Seins. Zeitworte dagegen, in denen sich all unser Denken und Sprechen bewegt, sind an und für sich ganz ungeeignet, das Ewige auszudrücken. Es ist klar, dass Abälard den Substanzbegriff noch ganz im Sinne eines endlichen Dingbegriffes nimmt, da sonst die Form nicht untrennbar mit ihm verknüpft scheinen könnte.

Die Trinität verflüchtigt er zu drei blossen Eigenschaften (Allmacht, Weisheit und Güte), oder bloss logischen Momenten nach Art der drei Glieder eines Schlusses (praepositio, assumptio et conclusio). Dies scheint um so ungenügender, als er die Beilegung von Eigenschaften an Gott nur als bildliche Übertragung weltlicher Bestimmungen auf ein überweltliches Sein gelten lassen will. Wichtig ist, dass er zum ersten Male ausdrücklich den heiligen Geist mit der neuplatonischen Weltseele identifiziert, so dass die Plotinischen drei Hypostasen sich vollständig mit den christlichen decken. Abälard kehrt damit zu dem Standpunkt der Schule des Origenes zurück, während Augustinus nur eine gewisse ahnungsvolle Anticipation der christlichen Trinität durch die Heiden zugegeben hatte. Aber was die Kirche einem Basilius Magnus und seinen Zeitgenossen unbeanstandet hatte hingehen lassen können, das durfte sie jetzt nicht mehr tolerieren, nachdem das Dogma von der Homousie des heiligen Geistes als einer dritten Person der Gottheit einmal festgestellt war; denn die neuplatonische Weltseele war offenbar eine subordinierte Potenz, und die Gleichsetzung mit ihr hätte den heiligen Geist notwendig von der koordinierten in eine subordinierte Stellung zurückdrängen müssen. Es war daher kein Wunder, dass Abälard wegen dieser Identifikation der Weltseele mit dem heiligen Geist angegriffen wurde. Zu seiner Verteidigung wies er auf einen angeblichen Unterschied beider hin, nämlich auf den zeitlichen Hervorgang der Seele aus dem Nus im Gegensatz zu dem ewigen Hervorgehen des heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohne. Dieser Unterschied ist aber offenbar unrichtig; die Weltseele ist bei den Neuplatonikern ebenso ewig aus dem Nus hervorgegangen, wie sie ewig die Welt aus sich setzt.

Wenn Plotin noch versucht hatte, den Ideen eine gewisse Selbständigkeit des Seins zu retten und den Nus womöglich nur als ein Produkt der Ideen gelten zu lassen, so macht Abälard die Ideen entschieden zu blossen Gedanken oder Begriffen (conceptus) des göttlichen Intellekts, und huldigt damit dem Konzeptualismus oder gemässigten Nominalismus, der zugleich ein gemässigter Realismus ist. Durch diese gemässigte Mittelstellung bringt Abälard den mittelalterlichen Streit zwischen Realismus und Nominalismus zum vorläufigen Abschluss im Sinne des kirchlichen Theismus, was freilich nicht hindern konnte, dass der Nominalismus sich später von neuem erhob, als er aufhörte, diese metaphysische Grundlage zu respektieren. Da dieser Streit sich um die Stellung und Bedeutung der Gattungsbegriffe und Artbegriffe dreht, und die Kategorien damals noch allgemein als oberste Gattungsbegriffe des Seienden gelten, so wird auch die Kategorienlehre von diesem Streit berührt, weshalb wir noch einen Augenblick bei demselben verweilen wollen.

Porphyrius hatte in seiner »Einleitung über die fünf Naturen«, die in viele Ausgaben des Aristotelischen Organon aufgenommen und von Boëthius ins Lateinische übersetzt war, die Frage aufgeworfen, ob die Gattungen und Arten Subsistenz haben oder nur in unseren Gedanken liegen, im ersteren Falle, ob sie körperlich oder unkörperlich seien, und wieder im letzteren Falle, ob sie getrennt (χωριστά) von den sinnlichen Dingen oder nur in und an diesen existieren. Von dieser Stelle ging der Streit aus. Anselmus bejahte ihre unkörperliche Subsistenz vor und jenseit der Dinge (ante res), während Roscellinus sie verneinte und ihnen nur eine Subsistenz an den Namen und Worten zugestand, die wir aussprechen oder in Gedanken haben, also eine bloss subjektive an das sinnliche Zeichen gebundene Existenz, die erst aus den Dingen folgt (post res). Der erstere erklärt sie für realia, der letztere für blosse Worte oder Namen (voces oder nomina); daher die Bezeichnungen Realist und Nominalist. Die Realisten stützen sich auf die Platonische Ideenlehre, während die Nominalisten dem Epikureismus entsprechen. Abälard vertritt gegen beide den echt peripatetischen Standpunkt, dass die Gattungen und Arten in den Dingen (in rebus) seien. Nach dem Realismus muss Gott zuerst die Art- und Gattungsbegriffe (universalia) als reell subsistierende Ideen schaffen und aus diesen dann die Einzeldinge

und Individuen hervorgehen lassen; nach dem Nominalismus schafft er unmittelbar die Einzeldinge und Individuen, aus denen nur unser abstraktes Denken Gattungsbegriffe aussondert; nach dem Vermittelungsstandpunkt Abälards schafft er die Gattungen und Arten in und an den Einzeldingen und Individuen, an denen nicht das Eigentümliche und Einzelne, sondern das Gattungsmässige wesentlich ist. Sind einmal die Gattungen und Arten zu Begriffen des göttlichen Verstandes gemacht, die nur in diesem ihre Existenz haben, so bedarf es nur noch eines Schrittes, um zu bemerken, dass diese Begriffe von Gott nur dann und insofern aktuell gedacht werden, wann und inwiefern er sie als immanente Bestandteile der Einzeldinge und Individuen denkt, welche er durch dieses Denken setzt und erhält. Diesem Gedanken kommen Bernhard von Chartres und Adelard von Bath mindestens sehr nahe. Die Frage des Porphyrius, ob die Gattungen χωριστά oder nicht, ob sie metaphysisch transcendent oder immanent seien, dürfte im Sinne der Scholastik dahin zu beantworten sein, dass sie in Gottes Denken als Bestandteile seines Weltbildes den wirklichen Dingen wenn auch nicht der Zeit nach, so doch dem Begriffe nach vorangehen. Denn Gott muss das Gattungsmässige ebenso als Bestandteil des Einzelnen denken, wie es Bestandteil des Einzelnen sein und nur als solcher existieren soll, weil alles nur so existieren kann, wie es von Gott gedacht wird. Aber obwohl begriffliches Prius des Realen, können doch die göttlichen Gedanken nicht auch zeitliches Prius des Realen sein, weil das Denken und Schaffen in Gott zusammenfällt, und weil die Dinge nur sind, insofern sie von Gott gedacht werden. Deshalb ist die Zweiheit von Gottesgedanken und Dingen nur eine abstrakte Unterscheidung, in welcher ein und dasselbe bald nach seinem Ursprung, bald nach seinem Verhältnis zu seines Gleichen aufgefasst wird. Lässt man diese Doppelheit des Gesichtspunktes bei Seite, so sind Gottesgedanken und Dinge dasselbe, und damit wird die dritte Frage des Porphyrius hinfällig. Aber auch unter Festhaltung der Doppelheit des Gesichtspunktes hat das Gattungsmässige vor dem Einzelnen keine Priorität mehr, weder eine zeitliche, noch eine begriffliche, sondern ist in ihm. Was so für die Gattungsbegriffe im allgemeinen gilt, muss alsdann auch für die Kategorien oder höchsten Gattungen im besonderen gelten.

---

2. Die arabische und jüdische Metaphysik.

Diese Abfindung mit dem Problem des Realismus und Nominalismus trat im christlichen Abendlande erheblich später auf, als im islamitischen Morgenlande, offenbar deshalb, weil die Quellen der griechischen Philosophie für die christlichen Kirchenlehrer nur sehr spärlich flossen, während die Araber durch Vermittelung der syrischen Nestorianer sowohl mit der aristotelischen als auch mit der neuplatonischen Philosophie wohl vertraut waren. Von den platonischen Schriften war es hauptsächlich der Timäus, von den aristotelischen die Schrift über die Kategorien und de interpretatione, von den neuplatonischen die »Einleitung« des Porphyrius, worauf die Kenntnis bis zu Abälard sich beschränkte, und selbst diese Schriften waren den des Griechischen Unkundigen seit Johannes Scotus Erigena nur in lateinischen Übersetzungen zugänglich. Erst Gilbertus Porretanus citiert die Aristotelische Analytik als ein Werk, das inzwischen Verbreitung gefunden hatte, und erst seine Nachfolger kannten die hauptsächlichsten Schriften des Aristoteles aus lateinischen Übersetzungen. Kein Wunder daher, dass die islamitische Kirchenlehre und die arabischen Philosophen sich viele Jahrhunderte früher ausführlich mit der Kategorienlehre beschäftigten, da sie auf ganz anderer Grundlage fussten. — Diesem Vorteil stand jedoch ein gewichtiger Nachteil gegenüber. Die christliche Kirche, welche von der heidnischen Philosophie der Griechen nur unbestimmte Vorstellungen hatte, wiegte sich lange Zeit in dem durch die griechischen Kirchenväter genährten Glauben, als ob eine Versöhnung ihrer Glaubenslehre mit dieser Philosophie möglich wäre; die islamitische Orthodoxie kannte dagegen die griechische Philosophie besser und nahm deshalb von Anfang an eine skeptische und abweisende Haltung gegen alle philosophischen Begründungsversuche des Glaubens ein. Sie suchte von vornherein die philosophische Vernunftwahrheit skeptisch aufzulösen, um für die geoffenbarte Glaubenswahrheit freie Bahn zu gewinnen, wozu die christliche Kirche erst nach langen schmerzlichen Erfahrungen und nicht ohne immer wiederkehrende Rückfälle gelangte. Darum hat die islamitische Kirchenlehre keine philosophischen Systeme geschaffen, wie die christliche; wo die Orthodoxie in voller Kraft herrschte, liess sie die Philosophie gar nicht aufkommen. Nur an den äussersten

Grenzen des arabischen Reiches, im Osten und Westen, wo die enge Berührung mit fremden Kultursphären aus politischen Opportunitätsgründen zur Toleranz führte (in Turkestan, Bochara, Chiwa und in Spanien), vermochten sich philosophische Schulen zu entwickeln, die nun wegen ihrer genaueren Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie auch deren Fehler übernahmen, insbesondere das Aristotelische Princip des Stoffes als des Möglichen, und die neuplatonische Emanation des Urprincips in ein Stufenreich immer weiter vom Centrum sich entfernender Ordnungen. Mit dem Verfall der relativ selbständigen Grenzreiche in Centralasien und Spanien erlosch dann auch die arabische Philosophie, während die des Abendlandes erst ihre Kräfte zusammenraffte.

Die philosophierenden Theologen der islamitischen Orthodoxie im zehnten Jahrhundert hiessen Motekallemin, und der berühmteste unter ihnen El Aschari, von dem die Schule der Ascha-riten stammt. Die Skepsis dieser Theologen scheint ursprünglich auch die sinnliche Wahrnehmung in ihren Bereich gezogen zu haben, dann aber auf dieses Angriffsmittel verzichtet zu haben. Hierin unterscheidet sie sich von der antiken Skepsis, von der neueren aber dadurch, dass sie die Gesetze des Denkens als eine unmittelbar aus dem Verstande geschöpfte Quelle der Wahrheit gelten lässt. Sie ist deshalb auch nicht vollständiger Agnosticismus, sondern macht es sich zur Aufgabe, mit Hilfe der Denkgesetze aus der sinnlichen Wahrnehmung dasjenige abzulösen, was bloss Schein ist, und nur dasjenige übrig zu lassen, was reelles Sein hat. Den Schein, der in unserem Denken sich beständig mit der Wahrheit mischt, erklärt sie für ein reell nicht Seiendes, zwischen welchem und dem Sein es nichts Mittleres gebe. Der Schein oder das Nichtseiende ist dasjenige, was keine Realität hat, sondern nur in unserm Bewusstsein ist; es ist also das bloss Subjektiv-Ideale ohne objektive Realität im erkenntnistheoretisch-transcendenten Sinne des Worts.

Das souveräne Mittel ihrer Skepsis ist nun die Annahme, dass die Kategorie der Relation kein wahrhaftes Sein ausdrücke, sondern nur Begriffe, die allein in unserm Verstande sind. Es ist nicht schwer zu sehen, dass durch diesen Satz alle Wahrheit aufgelöst wird, und man braucht sich nur zu wundern, dass sie die drei ersten Kategorien der Substanz, Quantität und Qualität von ihrer Versubjektivierung alles Relativen ausnahmen. In der

That wird auch die Quantität durch die Relativität von Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Zahl mit aufgelöst, und gleich diesen zu blosser Subjektivität verflüchtigt, so dass eigentlich nur Substanz und Qualität als Bestimmungen des Seienden übrig bleiben. Sobald die Qualitäten der sinnlichen Wahrnehmung selbst als etwas bloss Subjektives erkannt werden, müssen auch diese zur Relativität herabgesetzt werden, um so mehr, wenn das ihnen zu Grunde liegende Korrelat auf rein quantitative Unterschiede in der Gruppierung eines Urstoffs oder einer vielheitlichen Urkraft zurückgeführt wird. Bis zu dieser Folgerung der neueren Philosophie ging aber der am Sinnlichen haftende Skepticismus der Motekallemin ebensowenig fort, wie zu der Einsicht des antiken Skepticismus, dass auch die Kategorie der Substanz nur ein relativer, nämlich durch das Verhältnis zu den Accidentien bedingter Begriff ist. Es ist diese Unterlassung um so auffälliger, als die Motekallemin den Satz aufstellten, dass keine Substanz ohne Accidens und kein Accidens ohne Substanz sein könne; denn die Unentbehrlichkeit beider für einander deutet doch darauf hin, dass jedes erst durch sein Verhältnis zum anderen das wird, was es sein soll.

Der Beweis für die blosse Subjektivität aller Verhältnisse wird ebenfalls aus dem Satze geschöpft, dass kein Accidens ohne Substanz sein könne. Denn die Relation, die unter den Begriff des Accidens fällt, braucht einen substantiellen Träger, dem sie anhaftet, findet ihn aber weder in dem einen noch in dem anderen der beiden auf einander bezogenen Objekte. Wollte man nun, um die Relation nicht in der Luft schweben zu lassen, eine dritte Substanz supponieren, der sie inhäriert, so würde damit ein neues Inhärenz-Verhältnis zwischen der Relation und ihrem Träger konstituiert, welches selbst wieder einen Träger brauchte, und so fort ins Unendliche. Das Wahre an dieser Auseinandersetzung ist, dass zwei getrennte Dinge, die nicht selbst wieder Momente einer höheren Einheit sind, kein reales Verhältnis zu einander haben können, dass es äussere Verhältnisse nur scheinbar giebt, und in Wahrheit nur innere. Das Unwahre aber daran ist, dass diese inneren Verhältnisse nur im denkenden Bewusstsein vorkommen sollen und nicht vielmehr in jeder Einheit, die ihre innere Mannigfaltigkeit verknüpft. Das Verhältnis von Substanz und Accidens ist selbst ein solches inneres Verhältnis, denn keine

der beiden Seiten hat eine von der anderen getrennte Daseinsmöglichkeit, und ihre Einheit erst ist das Wirkliche. Deshalb ist es unzulässig, dasjenige, was für das Verhältnis zweier getrennter Substanzen richtig ist, nämlich das Bedürfnis nach einem Träger des Verhältnisses, auf das Verhältnis eines Verhältnisses zu seinem Träger zu übertragen, welche ja als Substanz und Accidens innere Momente einer realen Einheit sind, und deshalb ist es erst recht grundlos, hier von einer Nötigung zum regressus in infinitum zu reden. In der That geht auch die Absicht der Motekallemin gar nicht dahin, die Möglichkeit eines inneren Verhältnisses zu bestreiten, sondern nur dahin, die Möglichkeit von realen Verhältnissen im Universum zu bestreiten, sofern nicht eine absolute Substanz oder ein absolutes Subjekt als Träger dieser Verhältnisse anerkannt wird. Die polemische Tendenz richtet sich nur gegen den Wahn, als ob eine reale Beziehung eines endlichen Teiles der Welt auf einen anderen möglich wäre, wenn nicht die ganze Welt eine innere Einheit in Gott wäre. Und in diesem Sinne kann man ihnen nur recht geben.

Die Substanzen werden in zusammengesetzte und einfache, körperliche und geistige geteilt, aber nur vorläufig, um zu zeigen, dass die körperlichen oder zusammengesetzten Substanzen gar keine Substanzen sind, sondern nur Erscheinungen, die aus dem Zusammensein von einfachen geistigen Substanzen (Atomen) entstehen. Alle Accidentien, die dem Zusammengesetzten zugeschrieben werden, haften in Wahrheit nur an dem Einfachen, woraus das Zusammengesetzte besteht. Das Leere (der Raum) ist keine Substanz, weil ihm keine Accidentien zukommen, und da es gleichwohl für den Begriff der Bewegung unentbehrlich ist, so folgt daraus, dass es nur ein Begriff in unserem Verstande ist. Da das Zusammengesetzte immer weiter zerlegt werden muss, bis man auf Einfaches kommt, so kann das Einfache, aus welchem die körperlichen Substanzen zusammengesetzt sind, keine Grösse in räumlicher Hinsicht mehr haben, und ebenso kann das Einfache, woraus die Veränderung der qualitativen Accidentien zusammengesetzt ist, keine Grösse in zeitlicher Hinsicht mehr haben. Das Atom und der Zeitpunkt müssen deshalb räumlich und zeitlich ausdehnungslos sein, weil sie andernfalls noch weiter aus Einfacherem zusammengesetzt sein müssten.

Wie der leere Raum als Tummelplatz der Atome und die

Räumlichkeit des aus ihnen Zusammengesetzten, so sind auch die Zeit als Rahmen für den Wechsel der Accidentien und die zeitliche Dauer eines zusammengesetzten Accidens bloss ein subjektiver Schein in unserem Bewusstsein. Wie das Atom raumlos, so ist jedes Accidens zeitlos; beide sind grösselos oder ausdehnungslos punktuell. Kein Accidens dauert zwei Zeitmomente, zwei Jetzt, wie keine einfache Substanz mehr als einen Raumpunkt einnimmt. Mit anderen Worten: die Accidentien haben absolute Flüchtigkeit, und der Schein der Zeit erbaut sich uns ebenso aus zeitlosen Accidens-Punkten, wie der Schein des Raumes aus raumlosen Substanz-Punkten. Der Raum mit seinen drei Dimensionen und seinen quantitativen Bestimmungen oder Raumgrössen ist nichts Ursprüngliches, sondern ein Produkt der Lageverhältnisse, welche die grösselosen Atome zu einander haben; ebenso ist die Zeit als Zeitgrösse ein Produkt der Lageverhältnisse des Früheren und Späteren. Die Atome befinden sich ursprünglich nicht in Raum und Zeit, sondern in unräumlichen und unzeitlichen Lageverhältnissen. Diese Verhältnisse des Vor und Nach, des Rechts und Links u. s. w. fallen als Verhältnisse ja ohnehin bloss in das subjektive Denken (wobei freilich die subjektive Unmöglichkeit einer willkürlichen Umkehrung der Zeitfolge des realen Geschehens oder des rechts Stehenden und des links Stehenden unerklärlich bleibt). Diese Lehre von der blossen Subjektivität der Räumlichkeit und Zeitlichkeit tritt hier zum ersten Male in so entschiedener Gestalt auf, und es lässt sich die Vermutung kaum umgehen, dass buddhistische Einflüsse dabei mitgewirkt haben.

Es ist selbstverständlich, dass auch die Bewegung, sofern sie als räumlich-zeitliche gefasst wird, nur im Verstande liegt, und dass ihr reales Korrelat eine unräumliche Trennung und Verbindung von Atomen unter unzeitlichem Wechsel der Accidentien sein muss (Herbarts intelligibles Zusammen). Wie freilich Trennung und Verbindung mit Ausschluss der Räumlichkeit und Zeitlichkeit zu denken sei, muss unseren Verstand übersteigen, eben weil er auf diese Formen angewiesen ist. In Wahrheit ist es Gott, der die Dinge nach seinem Belieben vereint oder getrennt hält; wenn also in den Begriffen der Verbindung und Trennung doch noch eine Relation gefunden werden sollte, so ist es Gott, in dem wir den Träger dieser Relation zu suchen haben.

Die Kausalität betrachten die Motekallemin ebenso wie Räumlichkeit und Zeitlichkeit als eine anerschaffene Kategorie, ohne welche wir nichts erkennen würden; gleichwohl ist dieselbe als Verhältnis zwischen endlichen getrennten Substanzen ohne Wahrheit. Da jedem Dinge nur das ihm Eigene zukommen soll, so kann keinem endlichen Dinge eine Ursachlichkeit in Bezug auf ein anderes endliches Ding zukommen. Nur dasjenige Unbedingte kann schöpferischer Grund eines Anderen sein, was sowohl dieses Andere als auch das kausale Verhältnis zu ihm als sein Eigenes in sich schliesst. Für den Schöpfer ist das Geschöpf nicht etwas Neues, sondern nur für das Geschaffene selbst. Die wirkende Ursache soll an einem anderen etwas aus sich heraussetzen, was gar nicht als solches in ihr liegt; der schöpferische Grund hingegen setzt nur in sich, was schon in ihm lag, in solcher Weise, dass es für das Gesetzte, nicht für ihn nunmehr als etwas Neues erscheint. Deshalb leugnen sie die Realität der wirkenden Ursache, behaupten aber diejenige des schöpferischen Grundes. Alles endliche bedingte Sein hat in diesem grundlosen Unbedingten seinen Grund, nicht in einem anderen endlichen und Bedingten, und der absolute Grund kann nur Einer sein. Gott schafft alles in jedem Augenblick neu, z. B. bei der Bewegung meiner Schreibfeder vier Accidentien: Den Vorsatz zu bewegen, die Fähigkeit zu bewegen, die Bewegung der Hand und die Bewegung der Schreibfeder. Um die Freiheit Gottes bei diesem steten Schaffen nicht zu binden, leugneten sie die Naturgesetzlichkeit, ohne damit die sittliche Gesetzmässigkeit in dem Zusammenhang des Geschehens leugnen zu wollen. Sie räumten auch ein, dass Gottes Wille von seiner Erkenntnis abhängig sei, und die ordnungsmässige Verbindung der Dinge in Gott gegründet sei, ohne jedoch hieraus den Schluss zu ziehen, dass auch die Ordnung der Natur eine in der Weisheit und dem Willen Gottes begründete und eben darum gesetzliche sei. Den Menschen liessen sie als einsichtiges Werkzeug gelten, und schrieben ihm die Aufgabe zu, sich die von Gott geschaffenen Handlungen anzueignen, beziehungsweise durch eine ihm im Augenblick der Handlung von Gott verliehene Macht die Handlung frei aus ihrem Nichts hervorzuziehen.

Man sieht, dass dieser Begriff des Grundes als der tieferen Wahrheit der wirkenden Ursache wesentlich mit der Plotinischen

Lehre übereinstimmt, nur mit dem Unterschied, dass die unbedingte Macht und Freiheit Gottes in der stetigen Weltschöpfung aus religiösen Motiven weit stärker betont wird. Es hängt mit diesem religiösen Interesse zusammen, dass sie zwischen Schöpfer und Geschaffenem, zwischen Unbedingtem und Bedingtem kein Mittleres zulassen, dass sie alle Vermittelung in der Weltschöpfung und Weltregierung schlechthin verwerfen und alles unmittelbar durch den einen schöpferischen Grund bewirken lassen, der allein wahrhafter Grund ist. Hieraus entspringt ihr Kampf gegen die neuplatonischen Emanationslehren mit stufenweiser Entfernung des Geschaffenen von Gott, und man muss anerkennen, dass sie durch die konsequente Durchführung des Plotinischen Begriffes vom absoluten Grunde seine Inkonsequenz der Annahme von Mittelursachen berichtigt haben und in diesem Punkte den gleichzeitigen christlichen Philosophen überlegen sind, die an diesem Stufenbau des Bewirkens festhielten.

Ebenso radikal haben sie mit dem griechischen Unbegriff des Stoffes aufgeräumt. Als das Nichtseiende konnten sie ihn nicht gelten lassen, weil sie das Nichtseiende vielmehr als den subjektiv-idealen Schein ohne transcendentale Realität bestimmt hatten. Das am weitesten von Gott Entfernte konnte er ihnen nicht darstellen, weil sie keine Entfernung von Gott, am wenigsten eine abgestufte, zugaben, also auch kein Endglied der von Gott hinwegführenden Vermittelung des Schaffens zugeben konnten. In dem Begriff einer unwirklichen Allmöglichkeit fanden sie den reinen Widerspruch, und in dem Begriff der Möglichkeit oder des Möglichen sahen sie einen Beziehungsbegriff von bloss subjektiver Bedeutung. Das Körperliche hatten sie in einfache Atome von unkörperlicher, also geistartiger Beschaffenheit zerlegt, und die räumliche Ausgedehntheit der Körper ebenso wie den leeren Raum in bloss subjektiven Schein aufgelöst. Da blieb natürlich für den Stoff im Sinne der Griechen kein Platz mehr, und auch in diesem Punkte war ihre Lehre derjenigen der gleichzeitigen christlichen Philosophen überlegen.

Aber auch dem Begriffe des Möglichen und des Vermögens, den sie im Verhältnis der endlichen Dinge zu einander leugneten, wussten sie eine tiefere Wahrheit abzugewinnen, indem sie ihn, ebenso wie den des Grundes, auf das Absolute und Eine bezogen. Hatte doch auch schon Plotin das Eine die Möglichkeit aller

Dinge genannt und ihm das unbedingte Vermögen zugeschrieben. Das Bedingte kann also in Bezug auf seinen schöpferischen Grund in Wahrheit ein Mögliches genannt werden, weil dieses Verhältnis in der absoluten Substanz ruht, aus welcher das Bedingte auch im Fall seiner Verwirklichung nicht heraustritt. Genaueres ist leider über diese reale Bedeutung des Möglichkeitsbegriffes bei den Motekallemin nicht überliefert; wir wissen nur, dass jede Beschränkung des göttlichen Willens durch allgemeingültige Begriffe und ewige Ideen abgewehrt und jeder Schöpfungsakt in jedem Augenblick als ein schlechthin souveräner Ausfluss der göttlichen Freiheit und Macht festgehalten werden sollte.

Dagegen findet dieser Begriff des Möglichen genauere Berücksichtigung bei der freidenkerischen Richtung der Mutazilin, welche die Schöpfung als die Verwirklichung des Möglichen durch Gott auffassten, und unter dem Möglichen nicht etwa einen aussergöttlichen Stoff, sondern ein realitätsloses innergöttliches Sein verstanden, welches für das Wesen der zu schaffenden Dinge massgebend ist. Es liegt auf der Hand, dass hier der Begriff des Möglichen auf das Intelligible oder auf die Idee angewandt wird, und dass damit zu der orthodoxen Lehre der Motekallemin eine Ergänzung hinzugefügt wird, die zwischen jener und der Lehre der zeitgenössischen Philosophen einen Mittelweg inne hält. Im Übrigen suchten die Mutazilin die Einfachheit des göttlichen Wesens gegen die Beilegung mehrerer Attribute zu wahren, also ein anderes Element der Plotinischen Spekulation zu restituieren, das für die Orthodoxen kein religiöses Interesse darbot.

Die Schwierigkeit, Einheit und Vielheit in Gott zu vereinigen, welche bei den Motekallemin und Mutazilin keine philosophische Lösung fand, wurde für Alfarabi in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts der entscheidende Punkt, der ihn ebenso wie die christlichen Kirchenväter veranlasste, auf die verschiedenen Hypostasen Plotins zurückzugreifen. Der erste Verstand (der Nus) soll jenes Mittelwesen sein, das Einheit und Vielheit in sich verknüpft; er ist zugleich jenes Mögliche (Intelligible), durch dessen Verwirklichung sich die Weltschöpfung vollziehen soll. In ihm vereinigt sich Mögliches und Notwendiges, Accidentielles und Substantielles, nämlich die accidentielle Vielheit des Möglichen mit der Notwendigkeit der einheitlichen Subsistenz vermöge des Ursprungs aus dem Einen. Der erste Verstand zeugt auf sein Wesen blickend

weiter, und bringt den zweiten Verstand oder die Weltseele hervor, die nun ihrerseits stufenweise weiter zeugt. Der erste Verstand heisst auch das primum agens, weil Gott selbst zwar das erste Begehrende und erste Begehrenswerte ist, aber als abstrakte Einheit nicht unmittelbar eine Vielheit von Dingen schaffen kann. Man sieht, dass hier auf dem Boden eines streng unitarischen Monotheismus die philosophischen Bedenken dieselbe Tendenz zur Trinität hervorbringen wie auf dem Grunde des hellenischen Polytheismus oder auf demjenigen des Christusglaubens. — Er unterscheidet das, was eine mögliche, und das, was eine notwendige Existenz hat, und sucht die Thätigkeit der Ursache in der Wirklichsetzung des Möglichen. Notwendig ist die Annahme eines ersten Seienden, welches den Regress der Kausalität abschliesst, da derselbe weder ins Unendliche gehen, noch auch kreisförmig in sich zurücklaufen kann. Die Annahme, dass dieses erste Seiende nicht existiere, würde einen Widerspruch in sich schliessen; also muss es notwendig existieren. Es ist dies die primitivste Form des ontologischen Beweises, welche von der Existenz eines Bedingten auf ein Unbedingtes schliesst; es ist nur dabei zu bemerken, dass der fragliche Widerspruch kein rein logischer, sondern ein empirischer gegen die erfahrungsmässig konstatierte Existenz eines Bedingten ist, dass also auch der Beweis in dieser Form keinen reinen Vernunftschluss ohne empirische Basis darstellt. Wenn es nämlich nichts Bedingtes gäbe, so enthielte auch die Nichtexistenz eines Unbedingten keinen Widerspruch mehr.

Avicenna (Ibn Sina, 978 oder 980—1036) bestimmt das Verhältnis des ersten oder thätigen Verstandes zur Weltseele genau wie Plotin dahin, dass der erstere alles ohne zeitlichen Fortgang im Lichte der Ewigkeit erblickt, die letztere aber, unter seiner Leitung ihren Inhalt zeitlich wechselnd, in der Zeit die wechselnden Formen hervorbringt. Auf jeder Stufe ist der Wille die unmittelbare, der Verstand die entferntere Ursache der Bewegung. Bei ihm ist der Streit des Realismus und Nominalismus völlig geschlichtet, noch ehe er in der christlichen Philosophie entbrannt war. Ante res sind nicht nur die genera, sondern alle universalia nur im Verstande Gottes, wie das Kunstwerk vor seiner Verwirklichung im Verstande des Künstlers; in rebus sind sie, sofern sie als reale Accidentien oder als gemeinschaftliche Prädikate den natürlichen Dingen immanent sind; post res in unserem mensch-

lichen Verstande, der sie von den Dingen abstrahiert und in ihrer Bezogenheit auf die vielen individuellen Objekte als allgemeine erkennt. Unser Denken hat eigentümliche Dispositionen, durch welche es rein subjektive logische Beziehungen zu den Dingen hinzufügt, und zu solchen Dispositionen gehört auch die Tendenz zum Allgemeinen. Das genus, die species und das individuell Eigentümliche (proprium) sind an sich weder allgemein noch singulär; erst das vergleichende, abstrahierende und beziehende Denken schafft die Allgemeinheit des genus und die Singularität des mit dem proprium Behafteten. In diesen letzten Sätzen ist eine Annäherung an die Lehre der Motekallemin über die Subjektivität der Relationen zu erkennen. Die Logik soll sich auf die unserem Denken eigentümlichen Dispositionen beschränken; wenn aber diese Dispositionen nur subjektive Zuthaten zu der wahren Auffassung der Dinge lieferten, so wäre die Logik nur die Lehre von den subjektiven Verfälschungen der Wahrheit. Das ist aber offenbar nicht Avicennas Meinung; es fehlt ihm an einer Unterscheidung des der Beziehung objektiv zu Grunde liegenden Thatbestandes von der subjektiven Beziehung selbst.

Während Avicenna den Höhepunkt des Aristotelischen Einflusses in der arabischen Restauration des Neuplatonismus darstellt, tritt in Algazel (Al-Ghazzâli, 1059—1111) eine Erneuerung der plotinischen Mystik zu Tage, welche sich auf einen wesentlich skeptischen Unterbau stützt. Wegen seines Skepticismus steht er unter allen arabischen Philosophen der orthodoxen Lehre der Motekallemin am nächsten, giebt aber der ascharitischen Polemik eine eigentümliche Färbung durch die Betonung des Empirischen, Intuitiven, Konkreten und durch seine Missachtung alles Abstrakten als eines Unwahren, Wesen- und Kraftlosen, Wirkungsunfähigen. Nur die anschauliche Erfahrung, nicht die Beweisführung, bereichert unsere Erkenntnis; freilich giebt es solche anschauliche Erfahrung nicht bloss in der niederen Sphäre der sinnlichen Wahrnehmung, sondern auch im leidenden und thätigen Verstande und in der mystischen Ekstase. Wirkungsfähig ist nur das Konkrete durch seine ihm anhaftenden eigentümlichen Qualitäten; diese Qualitäten sind dem abstrakten Denken unerreichbar und bleiben ihm verborgen, nur der Anschauung öffnen sie sich in der Erfahrung. Hier liegt der Ursprung der Lehre von den verborgenen Qualitäten, welche im späteren Mittelalter eine so

wichtige Rolle spielte. Diese eigentümlichen Qualitäten sind von Gott in die Dinge gelegt, von dem höchst Konkreten und Lebendigen, dessen Wille letzter Grund von allem ist. Um die Freiheit des göttlichen Willens sicher zu stellen, soll die regelmässige Verknüpfung der Dinge in der Natur nicht als ein streng verbindliches Gesetz, sondern nur als eine Gewohnheit angesehen werden, nach welcher sie sich unter einander vergesellschaften. Eine Notwendigkeit der Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung, zwischen einem Dinge und einem anderen soll schlechthin ausgeschlossen sein, weil das Sein eines Dinges nicht das Sein eines anderen bejahen oder nach sich ziehen könne. Die Möglichkeit des Wunders, z. B. durch besondere Anspannung der Lebenskraft, bleibt danach offen. Diese ganze Auffassung der Kausalität weist auf die Plotinische eines organischen Zusammenhanges lebendiger Kräfte zurück im Gegensatz zu dem unlebendigen Mechanismus einer rein passiven Gesetzmässigkeit. Der Schwerpunkt seiner Lehre liegt in der Mystik, welche in der Absorption des Menschengeistes durch Gott gipfelt. Aber die Lehre von den eigentümlichen Qualitäten wirkt hier hindernd und beschränkend, indem die Eigentümlichkeit des Menschengeistes gleichsam eine Scheidewand abgiebt zwischen der liebenden Seele und Gott, so dass weder eine völlige Vereinigung beider noch ein Schauen Gottes ohne Schleier erreicht wird. Im Übrigen werden die Entzückungen der wenn auch nicht schrankenlosen Vereinigung nach der bei den Sufis üblichen Art geschildert. —

Die arabische Philosophie in Spanien zeigt einen mehr naturalistischen Charakter gemäss ihrem Ursprung aus ärztlichen Kreisen; es ist deshalb kein Wunder, dass sie in ihrem Höhepunkte Averroës (Ibn Roschd, 1126—1198) eine Hinneigung von der üblichen Mischung aus Neuplatonismus und Aristotelismus zum stoischen Naturalismus zeigt. Wenn die übrigen arabischen Philosophen, insbesondere Avicenna, die Formen an die Materie herankommen liessen, so nimmt Averroës an, dass die ewige Materie keimartig die Formen in sich enthalte, so dass sie bloss durch Einwirkung der höheren Formen und insbesondere der Gottheit aus ihr entwickelt oder hervorgezogen (eduziert), d. h. in Bewegung gesetzt zu werden brauchen, um wirklich zu sein. Den thätigen Verstand in der Menschheit betrachtet er als einen, der ein Ausfluss der Gottheit, speciell der untersten Himmelssphäre

oder Mondsphäre ist. Der Mensch bringt der Aufnahme dieses thätigen Verstandes eine körperliche Disposition entgegen, die er den leidenden Verstand nennt, und welche zweifelsohne selbst erst mit Hilfe des thätigen Verstandes aus der allgemeinen Veranlagung des Stoffes zur Form bis zu ihrer individuellen Bestimmtheit und Durchbildung entwickelt sein muss. Bei der Berührung dieser körperlichen Disposition mit dem einen thätigen Verstande entsteht nun erst der potentielle Individualverstand, der somit ein Produkt aus zwei Faktoren ist, einerseits des thätigen Verstandes in seiner Einheit und Unmittelbarkeit und andrerseits eines individualisierten körperlichen Bethätigungsergebnisses eben dieses thätigen Verstandes. Dieses Produkt nun, oder der individuelle Intellekt des Menschen entwickelt sich unter ständiger Einwirkung des Einen thätigen Verstandes vom potentiellen Zustande, wie wir ihn beim Kinde sehen, zum aktuellen Zustande, wie wir ihn im erworbenen Verstand des reifen Menschen sehen. Diese Lehre ergiebt einen guten Sinn, wenn wir die mitgebrachte körperliche Disposition als die in der Ahnenreihe entwickelte und vererbte Gehirnprädisposition betrachten, und den individuellen bewussten Verstand als das Produkt dieser ererbten Gehirnprädisposition und der unbewussten Geistesthätigkeit deuten, wobei dann der einheitliche thätige Verstand dem einheitlichen unbewussten Geiste entsprechen würde. Es ist klar, dass die Unbewusstheit des thätigen Verstandes dem Averroës vorgeschwebt haben muss, wenn er sie auch nicht ausgesprochen hat; denn andernfalls wäre die Einheit des thätigen Verstandes für alle Menschen eine Annahme, welche sich mit der Vielheit ihrer Bewusstseine schwer in Einklang bringen liesse. —

In Spanien erlangte die Philosophie unter den Muhamedanern noch geringeren Einfluss als im Osten des arabischen Reichs; eine desto lebhaftere philosophische Bewegung aber regte sie unter den spanischen Juden an, welche sie dann wieder den Christen übermittelten. Unter diesen jüdischen Philosophen ragen Avicebron und Maimonides hervor. Avicebron (Salomo ben Gebirol, 1020—1070) ist ein unbedingter Anhänger der Aristotelischen Lehre, dass jegliches aus Stoff und Form zusammengesetzt sei, auch die Seelen und das Intelligible. Er erneuert deshalb die Plotinische Lehre von der intelligiblen Materie, wenn auch wohl kaum ganz im Sinne des Plotin. Die materia univer-

salis fasst er nach Art der Stoiker als die eigentliche und alleinige Substanz auf, d. h. als dasjenige, was in jeglichem Subsistierenden die Subsistenz ausmacht, und deshalb allen Subsistierenden gemeinsam ist. Das allen Gemeinsame kann nicht die Form sein, da von dieser gerade die Unterschiede bedingt sind; also muss es der Stoff sein. Körperliche und geistige Materie sind erst Specifikationen der allgemeinen Materie, können also nur durch den Hinzutritt verschiedener Formen zu der allgemeinen Materie entstehen. Es ist klar, dass hier das Wort Materie oder Stoff den noch fehlenden Substanzbegriff ausdrücken und ersetzen soll, da das Wort Substanz hier noch die Bedeutung eines aus Form und Stoff zusammengesetzten besonderen Dinges hat. Gott aber soll nicht Materie sein oder haben, obwohl er doch Subsistenz haben soll; da Form ohne Stoff nicht denkbar sein soll, so soll ihm auch Form nur im uneigentlichen Sinne zukommen. Man sieht, dass hier der sinnliche Ursprung des Begriffs der Materie die Anwendung auf Gott hindert, trotzdem der dem Wort anhaftende Begriff zur Kategorie der Substanz sublimiert ist; sobald man sich dieses Umschwunges bewusst wurde, musste Gott mit der materia universalis oder substantia universalis identifiziert werden, wie es in der christlichen Philosophie unter Avicebronschem Einflusse durch David von Dinant und später durch den Juden Spinoza geschah. Dass Avicebron mit der Einheit des thätigen Verstandes im Menschengeschlecht Ernst machte, musste ihm die Wendung zur Mystik sehr erleichtern; es kam nun bloss noch darauf an, dass der thätige Verstand zum durchaus herrschenden im individuellen Verstand wurde, und diesen so sehr als möglich absorbierte, um die gesuchte mystische Einheit mit dem Allgemeinen herzustellen.

Moses Maimonides (Moseh ben Maimun, 1135—1204) ist ein skeptisch angehauchter Eklektiker, ein aller Mystik feindlicher Rationalist, dabei aber frommer Jude und von grösstem Einfluss auf die Belebung philosophischer Denkweise im Judentum. Er nimmt bei aller Hochachtung Aristoteles gegenüber eine freiere kritische Stellung ein und hat viel dazu beigetragen, sein Studium auch unter den Christen zu befördern, zumal seine Abweichungen von Aristoteles (Schöpfung der Materie aus nichts, Wunderglaube und anthropocentrische Weltanschauung) den Christen willkommen sein mussten. Die emanatistische Richtung des erneuerten Neuplatonismus wurde von ihm völlig abgestreift.

---

3. Die christliche Metaphysik unter aristotelischem Einfluss.

(Blüte der Scholastik.)

Gilbertus Porretanus (Gilbert de la Porrée, † 1154) war der erste christliche Philosoph des Mittelalters, der eine umfassendere Kenntnis der Aristotelischen Schriften besass. Er bildet die rationalistisch-dialektische Seite der Philosophie Abälards weiter aus, während die mystische Seite derselben von Hugo von St. Victor und seinen Nachfolgern gepflegt wird. Alles was ist, ist darum, weil es teilhat am Sein; das Sein ist also das Prius alles Seienden, und es ist völlig einfach oder abstrakt (akstraktmonistisch), weil es nicht durch ein Teilhaben am Sein ist, sondern das Sein selbst ist. Dieses reine Sein ist Gott, der mit der Gottheit eins ist; denn er darf nicht sein durch Teilhaben an etwas anderem (wie der Mensch durch Teilhaben an der Menschheit), sondern muss an sich selbst sein. Alles was ist, ist ein etwas (aliquid); Gott ist nicht ein etwas, als welches er am Sein nur teil hätte, sondern die Seinheit (essentia) selbst. Er ist nicht Substanz, weil in ihm kein Gegensatz von Substanz und Accidentien besteht, weil er nicht ein Zusammengesetztes aus verschiedenen Eigenschaften ist. Das comprehendere unseres Denkens ist ein Zusammenfassen der Eigenschaften in einen Begriff; in diesem Sinne ist also Gott nicht comprehensibilis; aber er ist trotzdem intelligibilis für den Intellekt, der seine essentia erkennt. Die drei göttlichen Personen sind nur, indem sie an dieser essentia teilhaben; also muss die essentia Gottes oder seine deitas im Sinne des Realismus als ein viertes Unpersönliches neben oder vielmehr über den drei Personen angenommen werden. Diese Lehre wurde nach heftigen Streitigkeiten durch Papst Eugen III. für verwerflich erklärt, und in der That fällt sie mit dem Platonischen Extrem des Begriffsrealismus, weil die essentia oder deitas ein blosses Abstraktum ohne Substanzialität ist.

Die Materie ist als negatives Princip das entgegengesetzte Extrem des reinen Seins, zwar nicht körperlich, aber Princip des körperlichen Scheindaseins. In Gott ist die Materie nicht, sondern nur in den geschaffenen Dingen, wo sie Grund des Gegensatzes von Substanz und Accidentien wird. (Danach wäre also substantia = materia wie bei Avicebron.) In der Mitte zwischen Gott

und den Substanzen stehen die Ideen (exemplaria) und Formen (εἴδη, exempla). Gott als das reine Sein ohne Materie ist, uneigentlich gesprochen, reine Form; genauer ist er das Princip der Ideen als der ewigen Urbilder (exemplaria) der Dinge, die als solche in seinem ewigen Intellekt sind. Den Ideen oder Urbildern im göttlichen Verstande entsprechen die Muster oder exempla, die formae nativae (εἴδη) in den Dingen; diese formae sind nicht im göttlichen Verstande, sondern nur in den Dingen inhärent, aber zunächst als immaterielle Formen oder formae nativae. Insofern diese formae nativae sich materialisieren, werden sie formae substantiales oder subsistentiae.

An dem Dinge oder der dinglichen Substanz unterscheidet nämlich Gilbert erstens das, was ist oder subsistiert, oder das Subsistierende, und zweitens das, wodurch es ist oder subsistiert, d. h. die Subsistenz, und diese letztere Seite der Substanz identifiziert er mit den substantiellen Formen. Die Gattungen und Arten nennt er generelle und specielle Subsistenzen, obwohl sie nichts Subsistierendes sind, sondern nur als Subsistenzen am Sein teilhaben. Die subsistierenden Dinge sind das Sein ihrer Subsistenzen, und nur durch Teilnahme an ihrem Sein haben auch die Subsistenzen oder substantiellen Formen ein Sein, welche somit zwar sind, aber nicht substantiell sind (sunt et subsistunt sed von substant). Die Subsistenzen sind das eigentliche Wesen der Dinge, das zunächst gar kein Verhältnis zu den Accidentien hat; erst durch das Bestehen der Form in einer Substanz tritt sie in ein Verhältnis zu deren Accidentien, die ihr nun beiwohnen (adsunt), wie sie der Substanz einwohnen (insunt). Durch dieses mittelbare Verhältnis kommt es, dass die Form solche Accidentien ausschliesst, die ihr widersprechen, und nur solche zulässt, die ihr gemäss sind; deshalb kann auch aus den Accidentien auf die der Substanz zugehörige Form geschlossen werden. Während Gott ewig und die Dinge zeitlich sind, heissen die Formen beständig (perpetuae), und können weder von dem Sinn noch von der Einbildungskraft, sondern nur vom Verstande aufgefasst werden. Die Form ist einzeln im Einzelding, allgemein in der Gesamtheit der Dinge (singularis in singulis, sed in omnibus universalis).

Es ist klar, dass Gilbert mit den Worten ringt, ohne recht zum Ziele zu kommen. Die Form ist die wesentliche Beschaffenheit des Dinges oder seine Essenz; weil er aber das Wort essentia

benutzt hat, um das reine, abstrakte, absolute göttliche Sein zu bezeichnen, mag er es nicht entweihen durch nochmalige Anwendung auf das Wesen des Dinges und sagt dafür lieber Subsistenz, was entschieden irre leitend ist.*) Den Substanzbegriff auf Gott anzuwenden scheut er sich nur darum, weil ihm die Materialität von der Substanz unabtrennbar scheint. Hätte er das reine Sein, durch Teilhaben an welchem alles besondere Seiende ist, Substanz genannt, so wäre ihm das Wort Essenz für die Bezeichnung der wesentlichen Beschaffenheit verfügbar geblieben, und er hätte nicht zu der Missbildung »Subsistenz« zu greifen brauchen. Die dreifache Unterscheidung von Idee, immaterieller forma nativa und materialisierter forma substantialis erscheint uns als eine Künstelei, welche die Kluft zwischen Gott und den stofflichen Dingen überbrücken soll und dazu doch ganz unfähig ist. Diese Kluft entspringt aber nur daraus, dass die Materie im Sinne der Aristotelischen ὕλη, d. h. als Stoffbegriff, festgehalten wird, obwohl sie als ein Geschöpf Gottes aufgefasst wird. In zweiter Reihe mag zu dem falschen Schein einer solchen Kluft die Annahme beitragen, dass in Gottes Verstande nur ewige generelle Urbilder, aber nicht konkrete Anschauungen des individuell Seienden vorhanden seien; denn das exemplum verhält sich zum exemplar schon wie eine besondere Ausprägung zum Prägstempel.

Gilbert unterscheidet zwischen den vier ersten und den sechs letzten Aristotelischen Kategorien. Zum eigenen Bestande (proprius status) der Substanz gehören nur Quantität, Qualität und Relation, die darum formae inhaerentes heissen; die letzten sechs Kategorien dagegen (actio, passio, ubi, quando, situs, habere) gehören der Substanz nur in Bezug auf etwas anderes (respectu alterius) an, und heissen deshalb formae assistentes. Diese Ansicht scheint sich derjenigen der Motekallemin zu nähern, unterscheidet sich aber in zwei Punkten. Erstens werden die sechs letzten Kategorien von dem eigenen Bestande der Substanz abgesondert, ohne dass der Beweis für die Notwendigkeit dieser Ausscheidung aus der Kategorie der Relation geführt wird, obwohl doch respectus eine Art der relatio zu sein scheint. Zweitens

*) Was Gilbert Subsistenz nennt, bezeichnet die Blütezeit der Scholastik als quidditas.

wird die Relation zu dem Eigenbestand der Substanz gerechnet, trotzdem sie gerade in der Beziehung auf etwas Anderes liegen muss; es wird dies von Gilbert damit gerechtfertigt, dass doch die Möglichkeit, auf ein anderes bezogen zu werden, in dem Dinge selbst liegen müsse. Hiermit scheint auf das fundamentum relationis hingedeutet zu sein, da nur in einem solchen der Begriff der Möglichkeit der Beziehung eine mehr als subjektive Bedeutung gewinnen kann; diese Unterscheidung ist jedoch von Gilbert nicht durchgeführt worden. Auch auf die Untersuchung, ob und wieweit Quantität und Qualität ohne Beziehung auf ein Anderes gedacht werden und Bestand haben können, hat er sich nicht eingelassen. Man muss deshalb urteilen, dass die Motekallemin im ganzen schon beträchtlich weiter gelangt waren als er.

Alexander von Hales († 1245) führt mehrere der Grundansichten des Averroës in die christliche Philosophie ein, so z. B. die Lehre, dass die Materie nicht formlos sei, sondern alle Formen enthalte, aber als potentielle, die erst durch Einpflanzung der Ideen zu wirklichen Formen werden, ferner die Lehre von dem dreifachen Verstande, dem stofflichen, potentiellen und thätigen (intellectus materialis, possibilis und agens), dessen drei Arten vom Körper untrennbar, trennbar (zum Zweck der persönlichen Unsterblichkeit) und getrennt genannt werden. Die Polemik gegen die Averroistische Einheit des thätigen Verstandes in der Menschheit, die bei Albertus Magnus und seinen Nachfolgern eine so wichtige Rolle spielt, findet sich bei Alexander noch nicht, und darum fehlt auch der Antrieb, welcher bei Albert zur Umbildung der Averroistischen Dreigliederung des Verstandes führt. —

Albertus Magnus (Albert von Bollstädt, 1193—1280) ist der erste christliche Denker, der die Ergebnisse der arabisch-jüdischen Philosophie vollständig überschaut und verarbeitet und ihre Darstellung der Aristotelischen Lehren mit lateinischen Übersetzungen aus dem Griechischen verglichen hat. Er unterscheidet unter den griechischen Philosophen solche, nach denen die Materie, und solche, nach denen die Form das Sein giebt, und nennt die ersteren nach Epikur, die letzteren im Gegensatz dazu Stoiker (z. B. Pythagoras, Sokrates, Platon). Den Aristoteles tadelt er nur in zwei Punkten, weil er die Ewigkeit der Welt lehrt und weil er die Seele nicht aus Nichts schaffen lässt. Er hält aus der neuplatonischen Periode der christlichen Philosophie die Haupt-

punkte fest, die Dreiheit des schlechthin einfachen ersten Princips, der aus ihm ausströmenden Intelligenz und der aus dieser ausströmenden Weltseele (anima nobilis), an welche sich die Natur (oder die Form der Körperlichkeit) als ein viertes, schon mehr mangelhaftes Princip anschliesst. Aber er ist der erste christliche Philosoph, welcher diese Dreiheit der spekulativen Principien völlig abtrennt von der Dreieinigkeit, als einem übervernünftigen Geheimnis im höchsten Princip.

Er geht die Begriffe usia (essentia), usiosis (subsistentia), hypostasis (substantia) und persona prüfend durch, und bleibt bei dem Sprachgebrauch der Lateiner als dem vorsichtigsten stehen. Die philosophische Erkenntnis reicht nur bis zu dem einheitlichen Wesen des höchsten Princips oder Gottes, während die Trinität der Theologie vorbehalten bleibt. So ist der von langer Hand vorbereitete Zerfall der philosophischen und theologischen Trinität vollzogen, der von da ab unabwendlich wurde, wo die theologische Vieleinigkeit der Gottheit mit Gewalt in das abstrakt Eine oder vielheitlos Eine zurückprojiziert werden sollte, dem sie unversöhnlich widerspricht. Die neuplatonische Trinität, welche über das Wesen des Göttlichen Aufschluss geben sollte und in diesem Sinne von den Kirchenvätern gepflegt war, hat nun die Möglichkeit zu dieser Leistung endgültig eingebüsst. Die Aufschlüsse über das Weltliche werden von nun an bloss noch in der Aristotelischen Philosophie gesucht, und in der That scheinen die neuplatonischen Traditionen zu solchen Aufschlüssen weniger geeignet. Der traditionelle Neuplatonismus wird gleichsam nur noch aus Gewohnheit ein Stück mitgeschleppt, kann aber zwischen der christlichen Theologie und Aristotelischen Philosophie keine Rolle mehr spielen, weil ihm kein Gebiet übrig bleibt, und muss deshalb notwendig mit der Zeit absterben.

Die theologische und philosophische Wahrheit erfährt hier zum ersten Male eine Gebietstrennung, indem die letztere nur bis zur Einsicht in das eine Wesen der Gottheit führt, die letztere aber in das Geheimnis der Trinität hineinführt. Der Widerspruch, dass die philosophische Erkenntnis ein vielheitlos Eines als erstes Princip fordert, und die theologische Erkenntnis ein Vieleiniges bietet, bleibt dabei unerwähnt und unerörtert. Mit dem Vordringen der Philosophie muss aber dieser Widerspruch nebst allen seinen Konsequenzen zur Sprache kommen und zur Lehre von

der doppelten Wahrheit führen. Die Blütezeit der Scholastik vermag ihn nur zu verschleiern; denn gelöst werden könnte er nur dadurch, dass entweder die Philosophie die Forderung der abstrakten Einheit des Urprincips oder die Theologie die Behauptung der Vieleinigkeit Gottes aufgäbe, dass also entweder die Philosophie konkret monistisch oder die Theologie unitarisch würde.

Gott ist incomprehensibilis, weil er nicht in seiner Totalität von unserem Erkennen umfasst werden kann, aber er ist darum doch bis zu einem gewissen Grade intelligibilis, weil er unser Denken mit einem Strahl der von ihm ausgehenden Erleuchtung berührt, weil wir ihn als die Ursache aus seinen Wirkungen erkennen. Indem Gott uns erleuchtet und uns durch seine Erleuchtung ermöglicht, die Formen der Dinge im Lichte der Allgemeinheit zu erblicken, tritt er mit uns in Gemeinschaft, und wir werden durch diese Gemeinschaft befähigt zum Erkennen sowohl des Allgemeinen, als auch dessen, was uns diese Erleuchtung sendet. Es ist hier eine Ahnung des Apriori gegeben, in welchem der intellectus universaliter agens sich subjektiv ebenso und in denselben Formen bethätigt, wie objektiv in den den Dingen eingeprägten Formen oder Ideen. Albert nennt deshalb auch den Verstand den Ort der intelligiblen Formen oder Begriffe. Wie wir uns von der Erfahrung der Gnade zur Einsicht in die Gründe des Glaubens erheben, so von der Erfahrung der Natur und Erkenntnis zur Einsicht in deren Urheber, Gott. Denn das in Wirklichkeit Spätere ist für uns das Frühere, so dass wir von der Erkenntnis der uns gegebenen Wirkungen zur Erkenntnis der Ursachen, vom Bekannten zum Unbekannten, aufsteigen müssen. Die so gesetzte unmittelbare Gemeinschaft des menschlichen Geistes mit Gott durch Erleuchtung und Gnade trägt zwar dem Satze Rechnung, dass kein Geist etwas ihm selbst ganz Unähnliches erkennen könne, aber sie widerspricht dem anderen Satze, dass Gott und seine Schöpfung schlechthin unähnlich und entgegengesetzt sein müssen. Dieser zweite Satz, aus welchem Albert die Ewigkeit der Welt und der Materie zu widerlegen sucht, ist aber ganz unhaltbar in sich; denn wie sollte ein Schöpfer es anfangen, etwas zu schaffen, was ihm ganz unähnlich und entgegengesetzt wäre und gar nichts mehr mit ihm gemein hätte?

Die Erleuchtung zur Erkenntnis bewirkt Gott in uns dadurch, dass er der intellectus universaliter agens ist. Von diesem allge-

meinen Verstand, der eine unmittelbare Äusserung Gottes ist, unterscheidet Albert den intellectus agens im individuellen Sinne und den intellectus possibilis. Einen intellectus materialis dagegen leugnet er entschieden, mit Recht, insofern die materielle Disposition noch nicht Intellekt heissen kann und selbst von Averroës nur bildlich und uneigentlich so genannt wird, mit Unrecht, sofern er die dem Averroës klar vor Augen stehende Wichtigkeit der körperlichen Dispositionen des Erkenntnisorgans verkennt. Dem Leibe schreibt er nur die sensualitas und den calor naturalis zu, rechnet aber den spiritus vivificus schon zur Seele, deren vernünftigen Teil der Intellekt ausmacht. Der thätige Verstand soll, obwohl er nur die Form der Seele ist, doch individuell sein können, weil in ihm ein, wenn auch nicht stoffliches, doch stoffähnliches Moment enthalten sein soll; denn er hat nicht bloss ein esse, sondern auch ein quod est, was Gott fehlt, der ebendarum auch nicht Individuum heissen kann. Der potentielle Verstand oder intellectus possibilis soll sich schrittweise zum agens, formalis, in effectu, adeptus, assimilativus und sanctus entwickeln und so die von der Mystik verlangten Stufen durchlaufen.

Der potentielle Verstand soll in einem ganz anderen Sinne potentiell sein als die Materie. Die Materie ist nicht ewig, weil Gott ewig ist, und die ewige Form und die Materie nichts mit einander gemein haben können. Die hier vorausgesetzte absolute Gegensätzlichkeit beider schwächt er aber wieder ab durch die Anerkennung, dass die Materie zwar nicht als solche, d. h. nicht als blosses Vermögen, wohl aber als Anfang der Form oder als die die Form ideell in sich tragende in Gott enthalten sein müsse. Es lässt sich hier der Averroistische Einfluss auf den Begriff der Materie nicht verkennen; denn auch Albert sucht das Werden in einem educi e materia als aus der potentia inchoationis formae. Dem Schlusse, dass die Materie in demselben Sinne ewig sein müsse, in welchem sie in Gott enthalten sei, weicht er aus; er lässt sie nicht als aeterna, sondern nur als aeva gelten, indem er das aevum als ein Mittleres zwischen das Ewige und Zeitliche setzt. Dieses Mittlere soll der Substanz nach ewig, der Handlung nach zeitlich sein; aber die Materie hat nach Albert ebenso wenig eine Substanz, wie die Zeit, und deshalb kann auch dieser Begriff des aevum nicht füglich auf sie angewendet werden. Er passt nur auf den intellectus universaliter agens, während Albert ihn

auf Materie, Zeit, Himmel und die ewigen Intelligenzen als die vier coaequaeva anwenden will.

Beim Werden eines Dinges ist es die Intelligenz oder der intellectus universaliter agens, der vermittelst seiner Werkzeuge, der Weltseele und der Natur (oder Körperlichkeitsform), die Formen aus der Materie hervorzieht. Von der Form hat das Ding seinen Gattungsnamen und sein esse oder seine quidditas, von der Materie seine Singularität, sein hoc esse oder sein hoc aliquid. Das Esse oder die quidditas heisst auch: quo aliquid est; das hoc esse oder hoc aliquid heisst auch: quo aliquid est hoc, oder quod est. Man erkennt hierin sofort die Aufnahme und Fortbildung der Unterscheidungen des Gilbertus Porretanus; nur dass dieselben nach einer anderen Richtung hin führen. Das quo est und quod est bei Gilbert wurde zu dem Unterschied von subsistentia und subsistens (d. h. endlich beschränkter Essenz und Substanz); bei Albert aber, der den Ausdruck subsistentia vermeidet, wird das quo est und quod est zu jenem Gegensatz, der später als essentia und existentia eine so wichtige Rolle gespielt hat. Indem sich so die Umwandlung des Ausdrucks Substanz in den der Existenz vorbereitet, wird der erstere allmählich frei, um denjenigen Begriff zu bezeichnen, nach dessen Bezeichnung die ganze bisherige Philosophie vergeblich gerungen hat. Deshalb scheint es nicht überflüssig, dieses Ringen der Scholastiker mit den Worten zu verfolgen.

Der Gegensatz des esse und quod est bietet einen abstrakteren Ersatz für den Aristotelischen Gegensatz von Form und Stoff. Für die Form hatte auch Aristoteles schon den mehr begrifflichen Ausdruck *τὸ τί ἦν εἶναι* gebildet, den Albert mit quid erat esse oder quidditas oder essentia*) übersetzt; aber für den Stoff hatte er einen entsprechenden Ausdruck nicht gefunden, dessen rein begriffliche Haltung gestattet hätte, ihn auch auf immaterielle Einzelwesen anzuwenden. Gerade diese Anwendbarkeit auf immaterielle Einzelwesen ist es, die Albert anstrebt, wenn er die materia durch quod est oder quo aliquid est ersetzt; denn nun ist die quidditas und das quod est ein Ersatz für Form und Stoff

*) An einer Stelle unterscheidet Albert quidditas und essentia so, dass quidditas die Gattung in den Dingen, essentia die Gattung vor den Dingen im göttlichen Verstande heisst (in der Schrift: De intellectu et intelligibili).

auch da, wo jeder Gedanke an Stofflichkeit ferngehalten werden soll, wie bei der unsterblichen Seele des Menschen. Nur auf Gott selbst ist auch diese Unterscheidung nicht anwendbar, weil er als das absolut Einfache über alle Prädikate und Gegensätze erhaben ist.

In dem quod est liegt nun der Grund des individuellen oder singulären Daseins. Bei materiellen Dingen, wo das quod est mit der Stofflichkeit zusammenfällt, erscheint deshalb die Materie als Grund der Individuation; sie ist es aber nur, weil sie für das materielle Ding sein quod est repräsentiert. Bei der immateriellen Seele ist das quod est ebenfalls der Grund der Individuation, obwohl es hier nicht als Stofflichkeit auftritt. Das materielle Ding oder die stoffliche substantia prima ist demnach zu definieren als ein Einzelwesen oder hoc aliquid, das einen durch individuierende Accidentien (z. B. hier und jetzt) bestimmten und bezeichneten Stoff hat; aber diese Definition passt nicht auf die Seele, die doch auch eine individuelle substantia prima sein soll. Für die Seele liegt der Grund ihres Einzeldaseins nur darin, dass sie das ist, was sie ist (quod est id quod est), und auch in materiellen Dingen wird das hier und jetzt, d. h. die individuierenden Accidentien, erst dadurch gesetzt.

Mit anderen Worten: Albert versucht die Singularität, die er nicht mehr als ausschliesslich durch den Stoff bedingt festhalten kann, in das »Dass« der Existenz zu werfen und ganz aus dem »Was und Wie« oder der quidditas herauszunehmen. Dabei dreht er sich aber in blossen Tautologien herum; ganz natürlich, da sich über das ἴδιον oder proprium gar nichts mehr sagen lässt, wenn es nicht mehr in dem »Was und Wie« des Seins, sondern im »Dass« der Existenz gesucht werden soll. Der Grund aber, weshalb Albert das Eigentümliche des Singulären nicht im »Was und Wie« zu suchen wagt, liegt in seinem Vorurteil über die Allgemeinheit der quidditas, für welche die Singularität freilich unerreichbar sein und bleiben muss. Und doch schwankt er in seinem Sprachgebrauch, indem er die universalitas und quidditas bald als gleichbedeutend setzt, bald wieder die universalitas auf die Begriffe beschränkt, die unser Verstand nachträglich aus den Dingen abstrahiert. Albert hat die Avicennasche Lösung des Streites zwischen Nominalismus und Realismus strikte übernommen, ohne sich in das Problem zu versenken, ob Gott die Gattungen

vor den Dingen anders als implicite in der Singularität der zu schaffenden Dinge, d. h. in Verbindung mit den propriis denken könne, ob mit anderen Worten das Immanenzverhältnis des Allgemeinen zum Einzelnen in der Wirklichkeit bestehen könnte, wenn es nicht vorher ebenso im schöpferischen Denken bestanden hätte.

Unter den Aristotelischen Kategorien sucht Albert eine Vereinfachung herbeizuführen, und zwar in der Weise, dass er das Thun und Leiden der Qualität und die vier letzten Kategorien der Relation unterordnet, so dass nur die vier Hauptgruppen Substanz, Quantität, Qualität und Relation übrig bleiben. Diese Unterscheidung erinnert an die Gilbertsche von inhärierenden und assistierenden Kategorien, oder an die Alcuinsche Unterscheidung der Kategorien, die von Gott eigentlich, und derer, die von ihm nur uneigentlich ausgesagt werden, deckt sich aber mit keiner von beiden. Dass Albert die Relativität des Thuns und Leidens nicht bemerkte, fällt am meisten auf, während die von den Motekallemin erkannte Relativität der Quantität weniger leicht zu bemerken ist. Die vier Aristotelischen Ursachen scheidet er in zwei Gruppen unter dem Namen von inneren und äusseren Ursachen (causa intrinseca und extrinseca). Unter inneren Ursachen versteht er die stoffliche und formelle, unter äusseren die bewirkende Ursache und den Zweck. Es geht hieraus hervor, dass Albert an die Möglichkeit eines immanenten Zweckes noch nicht gedacht hat.

Obwohl Albert den kosmologischen Beweis von den Wirkungen auf die Ursache im Princip für den richtigen hält und den Menschen für unfähig erklärt, das Wesen Gottes unmittelbar zu erkennen, so trägt er doch, wo es sich um die Eigenschaften Gottes handelt, kein Bedenken, ihm das Nichtnichtseinkönnen neben der Einfachheit und ewigen Unveränderlichkeit beizulegen. Wegen des Nichtnichtseinkönnens soll er das Eine sein, wegen der Einfachheit und Ungemischtheit das Wahre, wegen der Unveränderlichkeit das Gute, wobei der Zusammenhang doch etwas locker und zweifelhaft scheint, auch wenn man das Wahre im Sinne Anselms als die Wahrheit an sich versteht, an welcher unmittelbar das Sein und erst durch dieses vermittelt auch unser Wissen teil hat. Denn das Nichtnichtseinkönnende könnte doch auch ein Vieles oder Vieleiniges, das ewig Unveränderliche ein unabänderlich Schlechtes oder Böses sein, und das vielheitlos Ein-

fache hat an sich keine Beziehung auf sich selbst, sondern kann eine solche nur durch unsere Reflexion beigelegt erhalten. Gott soll die einzige causa formalis oder exemplaris, die einzige causa efficiens und die einzige causa finalis aller Dinge sein; aber der Begriff der Ursache gehört (ebenso wie Herr und Schöpfer) zu den Namen, die ihm nur zeitlich (d. h. in Bezug auf den zeitlichen Weltprozess) zukommen. Diese Auffassung macht zwar die Bezeichnung der causa efficiens und finalis als äusserer Ursachen erklärlich, aber nicht, warum die causa formalis im Unterschiede von ihnen eine innere genannt werden kann. Man sollte meinen, dass, wenn die Immanenz trotz der Beziehung auf Gott bei der Formursache möglich sei, sie bei der Zweckursache erst recht möglich sein müsste. —

Thomas von Aquino (1225—1274) systematisiert den Standpunkt des Albert mit geringen Abweichungen in besserem Latein und wirkt für die Verbreitung der Aristotelischen Philosophie dadurch entscheidend, dass er seinen Kommentaren den ganzen Text nach verbesserten Übersetzungen voranschickt. Das Gebiet des Glaubens und Wissens scheidet er schärfer als einer seiner Vorgänger und weist dem ersteren ausser der Lehre von der Trinität auch die von der Zeitlichkeit der Schöpfung, der Erbsünde, der Menschwerdung des Logos, den Sakramenten, dem Fegefeuer, der Auferstehung des Fleisches, dem Weltgericht und der ewigen Seligkeit und Verdammnis zu. Alle diese Glaubenslehren sind philosophisch unbeweisbar, weil übervernünftig. Die Vernunft kann nur zeigen, dass sie nicht widervernünftig, also logisch unwiderleglich sind, und dass sie durch Analogien plausibel oder probabel zu machen sind. Die philosophische Erkenntnis reicht nur bis zur Einheit des Wesens, nicht bis zur Unterscheidung der Personen in Gott.

Gott ist, ebenso wie die Engel und die Menschenseelen, reine immaterielle Form; er ist also nicht materia universalis wie David von Dinant annahm. Er ist aber auch nicht forma universalis, wie diejenigen meinen, welche alle Unterscheidung nur durch eine specifische Differenz innerhalb derselben Gattung zustande kommen lassen, um daraus zu schliessen, dass Gott, weil er keine specifische Differenz haben könne, die allgemeinste Gattung oder Form sein müsse. Thomas macht dagegen geltend, dass es einen Unterschied der völligen Disparabilität oder Unvergleichbarkeit

gebe, und dass ein solcher zwischen dem Unendlichen und Endlichen bestehe.

Aber Thomas kennt nur den Begriff des abstrakt Allgemeinen, nicht den des konkret Allgemeinen. In der That ist auch nach ihm Gott die allgemeine Form im Sinne eines konkret Allgemeinen; denn Gott erkennt sich selbst im Sohne und erkennt zugleich, dass die Eine absolute Idee, welche er von sich hat, notwendig wegen der Mitteilbarkeit und Zerlegbarkeit die Ideen aller möglichen Geschöpfe einschliesst. Denn die Güte fordert die Mitteilung Gottes an ein Geschöpf, und die Vollkommenheit Gottes schliesst die Mitteilung an ein einziges, seiner Natur nach unvollkommenes Geschöpf aus, so dass die Zerlegung der Idee in unendlich viele unvollkommene Geschöpfe erforderlich wird, um die Mitteilung zu ermöglichen. Die Geschöpfe sind darnach die Worte, durch welche das eine göttliche Wort ausgedrückt wird (ganz wie die λόγοι und der λόγος bei Plotin). Das göttliche Erkennen bleibt, weil es ein thätiges oder schöpferisches Erkennen ist, nicht beim Allgemeinen stehen, sondern geht auf das Einzelnste und seine zufälligen Verknüpfungen. Das abstrakt Allgemeine ist also weder Ausgangspunkt noch Durchgangspunkt zu der konkreten Gesamtheit des Einzelnen, sondern Ausgangspunkt ist das Wort oder die absolute Idee in ihrer einheitlichen Totalität; aber diese Idee als dasjenige, aus dessen selbstthätiger Zerlegung die konkreten Partialideen gesetzt und bestimmt werden, muss doch das konkret Allgemeine heissen.

Gott erkennt sich im Sohne und will sich im heiligen Geiste. Der Sohn ist also die Idee und der heilige Geist der Wille Gottes, was Thomas durch die Erklärung bestätigt, dass der Sohn es ist, der in uns das Erkennen, und der heilige Geist, der in uns die Liebe wirkt. Aber es ist Gott als Gott selbst, d. h. als Gott Vater, der im Sohne sich erkennt und im heiligen Geiste sich will. Gott Vater ist demnach das absolute Subjekt, das im Sohne oder der Idee erkennt oder weiss, im heiligen Geiste will. Gott Vater würde sich nicht erkennen, wenn er sich nicht im Sohne, d. h. in der Idee, erkennte, und er erkennt nur in dem Sinne sich im Sohne, dass der Sohn ihm gleich oder sein Erkennen mit seinem Wesen eins ist. Wie das Wort zugleich die einheitliche Totalität aller zu schaffenden Dinge in ihrer Einzelheit umspannt und ist, so ist auch Gottes Selbsterkennen oder Er-

kennen des Wortes mit dem Erkennen der Dinge eins. Die schöpferische Kraft Gottes, also sein thätiges Verhalten zur Welt, ist der ganzen Trinität gemeinsam, und eben darum ist es der menschlichen Vernunft unmöglich, Gott anders als in der Einheit der drei Personen zu erkennen, weil sie auf das göttliche Wesen nur aus seinen Wirkungen in der Welt zurückschliessen kann. Es hätte sehr nahe gelegen, diese Auffassung der Dreieinigkeit Gottes zu einer metaphysischen Durchdringung des absoluten Wesens auszugestalten, wenn nicht die kirchliche Trinitätslehre von den drei Personen in ihrer damaligen dogmatischen Verhärtung bereits ein unübersteigliches Hindernis für eine solche Ausgestaltung gebildet hätte.

Die wichtigsten Abweichungen von Albert sind folgende. Erstens eignet Thomas sich den Aristotelischen Intellektualismus voll und ganz an, bloss mit dem Vorbehalt, dass der Wille im Glaubensgebiete den Vorrang behält und den Verstand zum Glauben drängt. Zweitens wird er durch diesen Intellektualismus zum Determinismus hingeführt, wenn auch nicht seiner Terminologie nach, so doch nach dem thatsächlichen Inhalt seiner Lehre; er nimmt an, dass der Wille nur ausführt, was der Verstand als das Richtige und Zweckmässige erkannt hat, und sucht die menschliche Selbstbestimmung im Gegensatz zur instinktiven tierischen Willensentscheidung nur in der Reflexion, welche bestimmte Klassen von Vorstellungen hervorzurufen und dem Willen als Motive vorzuhalten vermag. Drittens bestreitet er, dass die Zeitlichkeit der Weltschöpfung durch Vernunftgründe beweisbar sei und hält sie bloss für geoffenbarte Glaubenswahrheit. Er stützt sich dabei auf die richtige Erwägung, dass die Schöpfung aus Nichts keineswegs zum Beweis der Zeitlichkeit der Schöpfung genügt, beachtet aber noch nicht den Einfluss der Teleologie auf die Entscheidung dieser Frage. Viertens lässt er die von Albert angedeutete keimartige Einpflanzung der Ideen in den menschlichen Verstand fallen und lehrt eine rein aposteriorische Erkenntnis, welche jede platonische Wiedererinnerung, angeborene Ideen, apriorische Kategorialfunktionen und synthetische Erkenntnisse a priori gleichmässig ausschliesst. Nur bei den Engelgeistern lässt er noch eingestrahlte Formen gelten. Fünftens setzt er den Gegensatz des esse und quod est nicht nur dem Gegensatz von Form und Stoff, sondern auch demjenigen von Aktus und Potenz

gleich, was eine unstatthafte Vermengung völlig disparater Begriffe ist; ja sogar er treibt die Verwirrung so weit, dass er die essentia oder natura oder quidditas, welche bei Albert mit dem esse oder quo est zusammenfällt, mit dem anderen Gliede des Gegensatzes, dem quod est, gleichsetzt, wobei er für essentia auch gelegentlich substantia einsetzt. Damit sind die wertvollen Anläufe Alberts zunächst wieder zunichte gemacht.

Das ens oder die Substanz ist an sich ein Ding (res) und Eins (unum), im Unterschiede von anderem etwas (aliquid), in Übereinstimmung mit der ihm zu Grunde liegenden Idee (objektiv-) wahr, in Übereinstimmung mit dem Willen gut. Die Wahrheit unserer Gedanken ist ihre Übereinstimmung mit den Dingen, wie die Wahrheit der Dinge ihre Übereinstimmung mit den Ideen. Das Allgemeine unseres Denkens hat seine Wahrheit an dem Allgemeinen in den Dingen. Platons Irrtum sieht Thomas darin, dass derselbe glaubte, der subjektive abstrakte Begriff müsse, um wahr zu sein, auch in der objektiven Realität einem abgesonderten Dasein entsprechen, während die Absonderung doch nur unserer Auffassung angehört.

Die Bedingung, aber nicht den Grund der Individuation findet Thomas wie Albert in der bestimmten Materie, welche das hier und jetzt feststellt; er bezeichnet aber die bestimmte Materie genauer als eine extensiv bestimmte oder in bestimmten Abmessungen gegebene. Diese Bedingung der Individuation fehlt bei den stofflosen Formen mit individueller Existenz (Gott, den Engeln und vollendeten Menschenseelen). Anstatt aber daraus zu schliessen, dass dann entweder die aufgestellte Bedingung der Individuation falsch sein muss, oder aber solche stofflose Formen nicht selbständig existieren können, schliesst Thomas nur soviel daraus, dass solche stofflose Formen sich nicht vervielfältigen können, dass sie also soviel Arten darstellen müssen, als sie Individuen sind. Die stofflosen Formen sollen sich durch sich selbst individualisieren können; sollte man daraus nicht schliessen, dass das Princip der Individuation überhaupt in der sich individualisierenden Form und nicht in der Materie liege, und dass dies auch für die materialisierten Formen gelte? Die Materie soll selbst wieder nur als bestimmtes extensives Quantum, nicht als unbestimmte allgemeine Materie Bedingung der Individuation für die materialisierten Formen sein; sollte diese Einschränkung nicht zur Genüge darauf

hindeuten, dass der scheinbare Beitrag, welchen die Materie zur Individuation liefert, nicht von dem herrührt, was Materie oder Stoff an ihr ist, sondern von dem, was Bestimmtheit an ihr ist, d. h. was erste Wirkung der Form in der Materie ist?

Die averroistische Einheit des thätigen Verstandes in der Menschheit bekämpft Thomas mit ähnlichen Gründen wie Albert; es tritt aber bei ihm noch deutlicher hervor, dass der nervus probandi in der für selbstverständlich gehaltenen stillschweigenden Voraussetzung liegt, dass der gemeinsame und einheitliche thätige Verstand nur als ein bewusster oder gar selbstbewusster und persönlicher zu denken sei. Unter dieser Voraussetzung müssten allerdings alle menschlichen Individuen mit dem thätigen Verstande und damit unter einander Eins sein. Aber diese Voraussetzung würde von Averroës zweifelsohne nicht eingeräumt worden sein, und sein Fehler bestand nur darin, dass er die Unbewusstheit und Unpersönlichkeit des thätigen Verstandes nicht ausdrücklich als Bedingung für die Annahme seiner Einheit hinstellte.

Thomas ist ohne Zweifel der bedeutendste Systematiker und vielseitigste Denker des Mittelalters. In der Geschichte der Philosophie gebührt ihm deshalb eine ausführliche Darstellung nach seiner inneren Bedeutung und keineswegs bloss deshalb, weil er durch das unfehlbare Papsttum zum Philosophen der katholischen Kirche kanonisiert worden ist. Eine Geschichte der Metaphysik dagegen hat es nicht mit seinem ganzen System, sondern nur mit seinen Leistungen in der Metaphysik zu thun, und da zeigt sich seine Bedeutung nicht ebenso hervorragend. Sowohl sein Vorgänger Albert als auch sein Nachfolger Duns Scotus erscheinen da als bedeutendere Talente im Vergleich zu ihm. Alberts Gedanken führt Thomas in der Hauptsache nur schulmässig aus, und wo er von ihm abweicht, ist nicht immer das Recht auf seiner Seite. Albert scheint ihm überlegen an Originalität, Duns Scotus an spekulativem Tiefsinn und an philosophischer Freiheit des Denkens gegenüber dem Dogma. Deshalb muss er sich ebenso wie Aristoteles, Kant und Hegel in einer Geschichte der Metaphysik mit knapperem Raume begnügen, als ihm in einer allgemeinen Geschichte der Philosophie zukommt.

Johannes Duns Scotus (1274 oder 66 bis 1304) verengt den Begriff der natürlichen Theologie noch mehr, indem er auch die Schöpfung aus Nichts und die Unsterblichkeit zu den philo-

sophisch unbeweisbaren Glaubenswahrheiten rechnet. Die Theologie wird ihm zu einer wesentlich praktischen Wissenschaft, wenn sie überhaupt noch Wissenschaft heissen darf. Wenn er auch die Übereinstimmung zwischen Philosophie und Theologie noch als Ziel festhält und die Philosophie noch als Stütze der Theologie gelten lässt, so erweitert sich doch die Kluft zwischen beiden bei ihm so sehr, dass er unter Umständen schon einen Satz als wahr für den Philosophen, aber als falsch für den Theologen bezeichnen kann. Der nur a posteriori aus den Wirkungen zu führende Gottesbeweis leitet nur zu einer obersten Ursache, aber nicht zu deren Einzigkeit, Allmacht und Immaterialität hin; aber aus der psychologischen Selbstbetrachtung können wir via eminentiae auch auf das Wesen Gottes schliessen, weil wir seine Spur und sein Abbild in uns tragen. Den Weg der Verneinung verwirft er ebenso wie den der Analogie, den ersteren, weil die Verneinung nur durch die Bejahung erkannt werde, den letzteren, weil wir den durch Analogie zu verdeutlichenden Gegenstand schon an sich erkannt haben müssen. Gott ist nicht zu definieren, weil Gattung und specifische Differenz auf ihn ebenso unanwendbar sind, wie Substanz und Accidens oder eine der gewöhnlichen Kategorien.

Begreifen also können wir Gott in diesem Sinne nicht, dennoch können wir von ihm deutlich unterscheidend (distincte) reden, insofern wir accidentielle Ausdrücke als mittelbare Bezeichnungen einer uns unbekannten Substanz brauchen. Wir können Eigenschaften und Merkmale von ihm angeben, ohne dadurch sein Wesen selbst zu begreifen. So auf Gott angewendet, haben alle Kategorien eine Bedeutung, die ihrer gewöhnlichen vorhergeht und durch sie nicht erreicht wird. Im eigentlichen Sinne auf ihn anwendbar sind nur die transcendentalen Begriffe, die über den Kategorien stehen und ihnen voraufgehen. Duns erstrebt mit diesen transcendentalen Begriffen genau dasselbe, was Plotin mit seinen Kategorien des Intelligiblen erstrebt hatte: eine der gewöhnlichen, auf Gott unanwendbaren Kategorientafel überlegene Kategorientafel höherer Art, die auf Gott anwendbar sein soll.

Die Notwendigkeit einer solchen folgt daraus, dass nach Duns alles Geschaffene aus Materie und Form zusammengesetzt ist, so dass also die Kategorie der Substanz die Stofflichkeit ebenso einschliesst, wie Gott sie ausschliesst. Gott kann darum nicht

Substanz heissen; ja er kann nicht einmal im eigentlichen Sinne Individuum heissen, weil dieser Ausdruck nur im Gegensatz gegen die Teilbarkeit seinen Sinn hat und diese wieder nur in der Materie zu finden ist. In die erste Stelle tritt bei Gott als transcendentale Urkategorie der Begriff des Seienden (ens). Dieser Begriff ist nicht bloss wie die Kategorien aequivoce oder homonym, d. h. in einer Umdeutung des Sinnes bei gleichklingendem Wortlaut, sondern in gleichem Sinne Gott und den Geschöpfen beizulegen, da sonst entweder Akosmismus oder Atheismus herauskäme und jedenfalls die Wahrheit aufhören müsste, zu dem Seienden zu gehören. Das Seiende ist aber ebenso wie die übrigen Transcendentalbegriffe nicht Gattungsbegriff zu nennen, weil kein Genus Substantielles und Accidentielles zugleich umfassen kann, wie der Begriff des Seienden es thut. Da die übrigen Transcendentalbegriffe nicht ausserhalb, sondern nur im Seienden stehen können, so nennt Duns sie passiones entis, was wir am ehesten durch Affektionen des Seienden wiedergeben können. Er befasst darunter drei Begriffspaare: Identität und Verschiedenheit (idem vel diversum), Zufälligkeit und Notwendigkeit (contingens vel necessarium), Aktus und Potenz. Das erste Paar entspricht den Plotinischen Kategorien des Intelligiblen, das zweite den beiden göttlichen Attributen des Scotus: Wille und Verstand; das dritte darf nicht etwa auf den Gegensatz von Form und Materie bezogen werden, der in Gott ausgeschlossen ist, sondern stellt vielmehr einen Gegensatz dar, welcher dem von Form und Materie vorhergeht und ihm in Gott entspricht. Leider bleibt dieser vielversprechende spekulative Anlauf bei Duns ohne rechte Früchte, woran neben der theologischen Gebundenheit vielleicht auch sein vorzeitiger Tod schuld ist. Nur den zweiten Gegensatz des Zufälligen und Notwendigen in Gott hat er spekulativ verwertet, während er den ersten und dritten unbenutzt wieder fallen lässt.

Thomas hatte das Zufällige nur im Aristotelischen Sinne als das Zusammentreffen mehrerer sich kreuzender Kausalreihen zugelassen, und hatte einen anderen Begriff des Zufälligen nicht gebraucht, weil er kein indeterminiertes Geschehen annahm, sondern auch bei der Selbstbestimmung des Willens die Determination durch Motive festhielt. Duns hingegen ist Indeterminist in Bezug auf die menschliche Willensfreiheit und deshalb fasst er

auch den Begriff des Zufälligen in einem strengeren, indeterministischen Sinne auf, indem er ihn durchweg auf Freiheit oder grundlose Willensentscheidung zurückführt. Es giebt nach ihm kein anderes Princip des zufällig Wirkens, als den Willen; alle Zufälligkeit in der Welt muss aber auf eine zufällig wirkende Ursache zurückgeführt werden, da eine notwendig wirkende Ursache auch nur Notwendiges wirken kann. Alles Notwendige in der Welt muss dagegen auf eine notwendig wirkende Ursache in Gott zurückgeführt werden; diese aber ist sein Verstand, da der Verstand seinem Wesen oder seiner Natur gemäss (logisch-) notwendig und nicht frei wirkt. Für die zufällig wirkende Ursache in Gott, auf welche alles Zufällige in der Welt zurückgeführt werden muss, bleibt dann nach Ausscheidung des Verstandes nichts übrig, als sein Wille, dem es wesentlich ist, nicht notwendig, sondern frei (contingens et evitabile) zu wirken.

Diese Unterscheidung eines notwendigen und eines indeterminiert freien, d. h. zufällig wirkenden Princips in Gott ist von höchster Wichtigkeit. Dass ersteres eine logische Notwendigkeit repräsentiert, geht nicht nur daraus hervor, dass es der göttliche Verstand ist, von dem es ausgeht, und dass es die Natur des Verstandes ist, nach logischen Grundsätzen zu denken und ihrer Notwendigkeit zu gehorchen; es geht auch daraus hervor, dass Duns ausdrücklich die Vernunft (ratio) in der Welt als dasjenige bezeichnet, was durch die notwendig wirkende Ursache im Gegensatz zum irrationellen Zufall hervorgebracht wird. Es findet eine weitere Bestätigung darin, dass Duns den Satz vom Widerspruch, das formallogische Grundgesetz ausdrücklich in Gott für gültig erklärt, weil es für alles Seiende gelte und Gott ein Seiendes sei. Das notwendig und das zufällig wirkende Princip in Gott sind also zugleich das logische und das unlogische oder das rationelle und das irrationelle Princip, und sie fallen mit seinem Verstand und Willen zusammen. Das Sich-Erkennen und das Sich-Wollen Gottes zusammengenommen, decken sich wiederum mit dem Wesen oder der Natur Gottes, so dass sich durch die Vermittelung des Wesens als Seienden zwischen beiden Attributen die Einheit herstellt, die durch ihren Gegensatz zunächst ausgeschlossen scheint. Hier hätte sich die Beziehung auf die Transcendentalkategorien idem und diversum ungesucht anschliessen lassen; ebenso hätten die Transcendentalkategorien Potenz und Aktus in ihrer An-

wendung auf die beiden Attribute erörtert werden können, wobei sich der Unterschied einer aktiven und passiven Bedeutung des Potenzbegriffes herausgestellt haben würde.

Die Zusammenstellung des Zufälligen und Notwendigen zu einem Paar von Transcendentalkategorien, die den Attributen Wille und Verstand in Gott entsprechen, lässt zunächst die Frage offen, ob beide als koordinierte oder als subordinierte Principien zu verstehen sind, und welches von beiden im letzteren Falle dem andern untergeordnet sein soll. Das nächstliegende Verhältnis der Gleichberechtigung kommt merkwürdiger Weise weder bei Thomas noch bei Duns in Frage; beide nehmen ein Subordinationsverhältnis an, aber so, dass Thomas den Willen ganz durch den Verstand determiniert sein lässt und nur zum Ausführungsorgan der Verstandesbeschlüsse macht, während Duns dem Willen die Überlegenheit oder Superiorität zuschreibt und den Verstand zu einem dienenden Werkzeug der grundlosen Willkür herabsetzt. Im Menschen ist dieses Verhältnis nur als ein relativer Primat des Willens über den Verstand gegeben, weil Gottes Wille und Verstand die Ordnung des Geschehens im allgemeinen vorgezeichnet haben; in Gott ist der Primat des Willens ein absoluter, und damit der eminente Grund des relativen Primats im Menschen.

Hier mengt sich der wertvolle Gedanke von der Priorität des Willens in der Initiative und von der Superiorität des Willens in der Entscheidung über Ruhen und Thätigsein mit der unrichtigen Annahme, als ob dem absoluten Willen auch in Bezug auf seinen Vorstellungsinhalt die Entscheidung oder überhaupt auch nur irgend welcher Einfluss zukäme. Diese unrichtige Annahme ist aber wieder daraus entsprungen, dass die psychologische Beobachtung von dem massgebenden Einfluss der aus dem Charakter entspringenden Triebe und Neigungen verabsolutiert und in dieser Verabsolutierung auf Gott übertragen wurde, in welchem von solchen Charakteranlagen zu bestimmt individualisierten Willenstendenzen doch keine Rede sein kann. Durch diese Verabsolutierung und Vermengung wird der richtige Grundgedanke vom Primat des Willens bei Duns zu einer Karikatur entstellt, nämlich zu einer sinnlosen souveränen Willkür Gottes, durch welche erst alle Werte für den Verstand geprägt und festgestellt werden sollen. Nach Thomas gebietet Gott das Gute, weil sein Verstand

es als gut erkennt; nach Duns muss sein Verstand es als gut erkennen und proklamieren, weil sein Wille es geboten hat.

Diese Karikatur des Willensprimats giebt dem zufällig wirkenden Princip die Allgewalt und vernichtet thatsächlich die logische Notwendigkeit zu seinen Gunsten, oder drückt doch ihr Dasein zu einem blossen Scheindasein von Gnaden des Zufälligen herab, das sich, selbst als Scheindasein, nur durch eine Selbsttäuschung erhält. Denn wenn das Notwendige sich einmal klar macht, dass es nur zufällig notwendig ist, weil es dem Willen so beliebt hat, und dass es nur so lange notwendig sein wird, als es dem Willen belieben wird, so muss es seine vermeintliche Notwendigkeit als eine Illusion erkennen. Gleichwohl liegt auch hier eine spekulative Wahrheit zu Grunde, nämlich die Einsicht, dass die gesetzliche Naturordnung eine nur relative Notwendigkeit von bloss provisorischer Geltung hat, die davon abhängt, dass dem Willen die Fortführung des Weltprozesses beliebt, und die mit diesem Belieben erlöschen würde. Aber dies ist gar nicht der Gegenstand der logischen Notwendigkeit, die selbst nur immer eine konditionale, eventuell hervortretende sein kann. Die logische Notwendigkeit besagt nur, dass, wenn ein Wollen ist, dieses Wollen unter den und den gegebenen Bedingungen den und den Vorstellungsinhalt haben müsse; aber sie besagt nicht, ob ein Wollen sei oder nicht, und welches die näheren Bedingungen sein werden. Duns hat also ganz recht, dass Gott die Welt auch hätte ungeschaffen lassen können, wenn sein Wille sich nicht zur Schöpfung entschieden hätte; aber er hat unrecht, dass der einmal erhobene Wille sich jeden beliebigen Inhalt geben könne, anstatt denselben von der logischen Notwendigkeit des göttlichen Verstandes zu empfangen.

In der That stellt auch Duns diese Behauptung nur auf, um den grundsätzlichen Primat des Willens auf seinen schärfsten begrifflichen Ausdruck zu bringen; dann aber lenkt er ein und sucht die Beschränkungen auf, durch welche dieser Übertreibung die Spitze abgebrochen wird. Es giebt auch nach ihm ein allerdings nur negatives Gesetz des göttlichen Wesens oder der göttlichen Natur, welches Gott in seinem absoluten Willen nicht brechen und von dem er sich nicht entbinden kann. Dieses negative Gesetz werden wir zunächst im logischen Grundgesetz des Widerspruchs suchen müssen, sodann aber in der göttlichen Te-

leologie, vermöge deren Gott alle Geschöpfe auf sich als Endzweck bezieht und durch sich in sich zurückführt. Gottes Wille ist eins mit Gottes Verstand, weil beide eins sind mit seinem Wesen, und deshalb kann auch sein Wille, der den Zweck will, nur einen mit dem göttlichen Wesen übereinstimmenden und dem Satz vom Widerspruch Rechnung tragenden Zweck wollen. Diese Logicität und Teleologie des einheitlichen göttlichen Wesens kann auch die absolute Freiheit des Willens nicht überspringen; d. h. sie ist an jenen ersten Verstand gebunden, welcher ausschliesslich in der Erkenntnis des göttlichen Wesens besteht und ewig und notwendig ist, wie dieses. In diesem Verstande ist nichts Zufälliges; das Zufällige kann erst in einem zweiten Verstande gefunden werden, der von dem Willen Gottes abhängt. Gott verfolgt mit Notwendigkeit den in seinem Wesen liegenden Zweck; zufällig und dem Belieben anheimgestellt kann nur die Wahl der Mittel sein; aber auch sie haben eine vom Zweck abhängende sittliche und natürliche Ordnung. Duns hat ein richtiges Gefühl dafür, dass nicht bloss die Schöpfung als solche etwas Zufälliges ist, sondern auch in ihrem Inhalt zufällige Bestandteile enthalten sind, die für die ganze Anordnung und den Verlauf der Welt massgebend geworden sind; aber er versteht noch nicht, das absolut Zufällige der Schöpfung, das vom Willen abhängt, und das relativ Zufällige in der Wahl der Weltkonstanten, das von der Vorstellung abhängt, zu sondern.

Nach der Darstellung des Duns scheint dem ersten Verstand die Priorität und Superiorität im Vergleich zum Willen zuzukommen, so dass der Wille die Priorität und Superiorität nur in Bezug auf den zweiten Verstand behält. Dieser Schein wird aber nur dadurch erweckt, dass der erste Verstand als ein für sich aktueller eingeführt wird, anstatt als ewige passive Möglichkeit. Der erste Verstand als bloss potentieller oder die ewige Logicität und Teleologie des göttlichen Wesens, und der Wille als bloss potentieller, oder die ewige Allmacht und Wirkungsfähigkeit des göttlichen Wesens, würden auch nach Duns als koordinierte und gleichberechtigte Seiten des göttlichen Wesens zu verstehen sein. Dass er aber den ersten und zweiten Verstand, oder die ewige und zeitliche Logicität und Teleologie, oder die reine Notwendigkeit und die relativ zufällige Notwendigkeit, als gesonderte Aktualitäten behandelt, anstatt als Möglichkeit und Wirklichkeit, das

ist offenbar ein Rest von Neuplatonismus, eine Anlehnung an den Nus und die Weltseele, die schon bei Alfarabi und Avicenna die Bezeichnung erster und zweiter Verstand erhalten hatten. Hätte Duns seine Transcendentalkategorien Potenz und Aktus in ihrer Anwendung auf Wille und Verstand durchgearbeitet, so würde er erkannt haben, dass Wille und Verstand als Vermögen und Möglichkeit koordinierte Attribute des absoluten Wesens sind, und von einer Priorität und Superiorität des Willens nur in der Aktualität oder Bethätigung beider die Rede sein kann.

Duns hat ein deutliches Gefühl davon, dass in Gott die Einheit mit der inneren Vielheit, die Unveränderlichkeit mit den zeitlichen Änderungen seines schöpferischen Willens in Verbindung gebracht werden muss. Aber er macht es sich nicht klar, dass damit die einfache Einheit und absolute Unveränderlichkeit in jeder Beziehung nicht zu vereinigen ist. Er nennt Gott das simpliciter simplex wohl mehr deshalb, weil er nicht wagt, sich von der alten Tradition zu emanzipieren, spricht aber dieser Anerkennung Hohn durch seine Unterscheidung einer notwendig und einer zufällig wirkenden Ursache, eines Verstandes und eines Willens im göttlichen Wesen, auf welche er ebenso wie Thomas auch die Trinitätslehre bezieht.

Er schliesst sich ebenfalls an die kirchliche Überlieferung an, wenn er behauptet, dass Gott von Ewigkeit gewollt habe, dass alles im Verlaufe der Schöpfung so geschehe, wie der Weltlauf es zeigt; aber er täuscht sich sehr, wenn er das ewige Wollen zeitlich veränderlicher Vorgänge durch den menschlichen Vorsatz eines erst später auszuführenden Willens erläutern und stützen zu können glaubt. Ein Vorsatz, zu bestimmter Zeit etwas zu thun, ist noch nicht Wille, sondern Reflexion über eventuelle Willensentschliessungen; er muss jedenfalls von dem Ausführungswillen durch ein wesentliches Merkmal unterschieden werden, welches macht, dass der Vorsatz zeitweilig unwirksam bleibt, der Ausführungswille aber sich momentan verwirklicht. Ob Gott überhaupt Vorsätze ohne Ausführungswillen haben kann, da ihm keine Reflexion zugeschrieben werden darf, mag hier dahingestellt bleiben; immerhin müsste die einheitliche Totalität seiner ewigen Vorsätze in Bezug auf den Weltprozess von den Willensakten der Realisation des Vorgesetzten unterschieden werden, welche unentbehrlich sind, wenn jeglicher Vorgang in rechter

Ordnung und zu seiner Zeit in die Wirklichkeit treten soll. Die Reihe dieser Willensakte zur Verwirklichung müssen aber auf alle Fälle als Veränderung im Inhalt des absoluten Willens angesehen werden, und es wird hieran nichts dadurch geändert, wenn ihre Gesamtheit als ewiger Vorsatz noch einmal ausser der Zeit gesetzt wird. Das ewige Wollen als bloss vorsätzliches verhält sich zu dem Wollen der jeweiligen Realisation genau so wie der erste Verstand zum zweiten, das heisst, wie ein ewiges Potentielles zu einem zeitlichen Aktuellen, und es ist ein Mangel an Systematik, dass dieser Parallelismus von Duns nicht bemerkt ist, dass er vielmehr das erste und zweite Wollen zu konfundieren sucht, während er den ersten und zweiten Verstand auseinander hält.

Duns ist unbedingter Realist in demselben Sinne wie seine beiden unmittelbaren Vorgänger; ja sogar der Realismus der universalia ante res verschärft sich bei ihm noch dadurch, dass er die Realität der Verhältnisse und Relationen ausdrücklich betont und als eine unentbehrliche Voraussetzung hinstellt, mit deren Wegfallen auch die Einheit der Welt, alle Zusammensetzung in der Welt, die Kausalität der sekundären Ursachen und die realistische Wahrheit der Mathematik aufgehoben werden würde. Wie die universalia in den Dingen als quidditates, so sind sie im göttlichen Denken vor den Dingen als formae oder Urbilder enthalten; die ersteren existieren in re oder realiter, die letzteren als stofflose Formen, d. h. formaliter, ohne dass mit der immateriellen oder formalen Existenz ein minus an Existenz ausgesagt sein soll. Im göttlichen Denken ist nicht bloss das Allgemeine, sondern auch das Einzelne umfasst; aber es fehlt bei Duns noch an einem scharfen Ausdruck dafür, dass auch im göttlichen Denken ganz ebenso wie in den Dingen das Allgemeine nicht isoliert für sich neben dem Einzelnen, sondern nur implicite im und am Einzelnen angenommen werden darf. Die Behauptung, dass im Einzeldinge das Allgemeine vom Einzelnen nicht bloss virtualiter, sondern formaliter verschieden sei, deutet vielmehr darauf hin, dass Duns die Verschiedenheit beider in Gott dadurch begründet sein lässt, dass beide in getrennter Weise von Gott gedacht werden.

Seine beiden Vorgänger hatten das Allgemeine noch über das Einzelne gestellt und in der Einzelheit gleichsam eine Unvollkommenheit, einen Mangel oder eine Schranke gesehen, von

denen das Allgemeine frei wäre. Diesen Irrtum berichtigt Duns mit allem Nachdruck; nicht etwas Negatives, sondern etwas Positives sei die Einzelheit oder haecceitas, und nicht etwas Unvollkommeneres, sondern das wahre Ziel der Natur sei das Individuelle. Seine Vorgänger hatten das für negativ gehaltene Individuationsprincip in der äussersten Negation, in der Materie, gesucht; Duns dagegen findet es in dem positiven, das Sein gebenden Princip, d. h. in der Form. Dass Gottes immaterielle quidditas per se haec sei, hatten auch seine Vorgänger angenommen, ebenso, dass die immateriellen Geschöpfe ohne Stoff vermittelst der Form individuiert würden; es war eine blosse Inkonsequenz, wenn sie das Individuationsprincip für die stofflichen Dinge wo anders als in der Form suchten. Diese Inkonsequenz beseitigt Duns, obwohl er kein immaterielles Einzelwesen ausser Gott zugiebt. Er bestreitet aber die Behauptung, dass auch die materiellen Dinge ex se oder per se Einzelwesen seien, als abgöttisch und nominalistisch, weil damit den endlichen Geschöpfen etwas beigelegt wird, was nur dem Schöpfer zukommt (nämlich die Absolutheit oder Unbedingtheit der Existenz), und weil damit die reale Existenz des Allgemeinen aufgehoben wird. Er lässt die haecceitas der Geschöpfe nur als eine anerschaffene gelten, die dadurch zu Stande kommt, dass Gott sie als diese so und so individuell bestimmten Einzelwesen denkt.

Seine Vorgänger waren auch darin inkonsequent gewesen, dass sie den Stoff einerseits für einen unentbehrlichen Bestandteil zur Konstituierung einer realen Substanz festgehalten hatten, und andererseits die Menschenseelen und Engel als immaterielle reale Substanzen betrachtet hatten. Auch diese Inkonsequenz beseitigt Duns, aber nicht dadurch, dass er, was ihm sehr nahe gelegen hätte, den Stoff als einen Begriff ohne Inhalt beseitigt hätte, sondern dadurch, dass er alle geschaffenen Substanzen, auch die Engel, für materielle Substanzen erklärt, die aus Form und Stoff zusammengesetzt sind. Damit fallen denn auch die Folgerungen hinweg, die man aus der Immaterialität der Engel gezogen hatte, z. B. dass ihre Individuen zugleich Specien darstellen mussten.

Wenn Duns darin ganz Aristoteliker bleibt, dass er an eine Entbehrlichkeit des Stoffbegriffs auch nicht von weitem denkt, so schliesst er sich in der näheren Deutung des Stoffbegriffes eingestandenermassen an Avicebron an, nach welchem alle

Materie eine ist, und rückt dadurch den Begriff der materia prima oder materia universalis dem der substantia universalis nahe. Die Materie der Seelen und Engel soll von der körperlichen Materie sehr verschieden sein. Die unmittelbar von Gott geschaffene Materie ist die materia primo-prima, das Substrat alles endlichen geschaffenen Daseins, die Empfänglichkeit für jede Form. Die materia secundo-prima ist eine bereits durch Zeugung oder Korruption geformte, die tertio-prima eine durch die Natur von innen heraus näher bestimmte, aber noch nicht von aussen geformt durch den Künstler oder andere äussere Eingriffe. Nur die primo-prima ist noch völlig ungeformt oder formlos, aber auch so schon ohne Form ist sie ein Seiendes, Positives, absolutum quid, und nicht etwa blosse Schranke. Man sieht, dass der Weg von Aristoteles immer wieder zum stoischen Materialismus hinführt, wenn er nicht zur Plotinischen Verflüchtigung des Stoffbegriffs abbiegt. Hier wird die Allgemeinheit der Materie benutzt, um die Unsterblichkeit der Seele plausibler zu machen, weil die sich informierende, d. h. dem Körper einbildende Seele selbst schon aus Form und Materie zusammengesetzt sein, und darum auch vom Leibe getrennt fortexistieren können soll.

Die Materie soll ein Seiendes oder Wirkliches sein; die Form, welche die haecceitas verleiht, soll aber auch höchste Wirklichkeit (ultima realitas) sein, und über diesen beiden Wirklichkeiten soll Gott als das Seiende mit dem denkbar höchsten Grade der Wirklichkeit stehen. Die beiden ersten Arten des Seienden haben ihre Wirklichkeit nur vom absolut Seienden, die Form dadurch, dass sie Inhalt des göttlichen Denkens ist, die materia universalis primo-prima dadurch, dass sie erstes Schöpfungsprodukt Gottes ist. Nimmt man den Gedanken des Thomas noch hinzu, dass die erste Bestimmtheit der Materie extensive Grösse oder Ausdehnung ist, so schimmern hier schon die Grundlinien einer späteren Ansicht hindurch, in welcher Denken und Ausdehnung die Attribute des Seienden sind.

In allen Punkten, in denen Duns von seinen Vorgängern abweicht, bahnt er bereits den Übergang zu den Ansichten des Nominalismus, so in der Abwendung vom Thomistischen Intellektualismus, in der Höherstellung des Individuellen gegenüber dem Allgemeinen, in der Anerkennung der Form als des individuierenden Princips und in der Verwerfung immaterieller Geschöpfe.

Auch der schwankende Sprachgebrauch Alberts betreffs der universalia findet sich bei ihm wieder, indem er diese Bezeichnung öfters nur auf die abstrakten, von den Dingen abstrahierten Begriffe anwendet; auch dadurch arbeitet er dem Nominalismus vor, freilich ohne es zu wollen und während er selbst entschiedenster Realist ist. Es ist sehr zu bedauern, dass Duns durch die Kürze seines Lebens an einer systematischen Durchführung und Ausbildung seines Standpunkts verhindert worden ist. Sein System würde dann wahrscheinlich ein ganz anderes Bild geben. —

Die Blütezeit der Scholastik zeitigte auch ihre Karikatur. Die grosse Kunst des Raymund Lull (1235—1315) zeigt das unübertreffliche Muster eines scharfsinnigen, aber unfruchtbaren Schematisierungstriebes, dem die Methode alles ist. Man weiss nicht, ob der Wahnsinn hier zur Methode, oder die Methode zum Wahnsinn geworden ist. Was er beabsichtigt, ist eine Kategorienlehre im weitesten Sinne des Wortes, welche alle Bestimmungen des Seienden erschöpfen, also das Seiende im Bewusstsein und das Seiende ausserhalb desselben umspannen, und damit Logik und Metaphysik in sich vereinigen soll. Diese Kategorienlehre soll als universale Topik einerseits die logischen Gesichtspunkte für alle Beweisführung, andererseits die metaphysischen Gesichtspunkte zur heuristischen Erforschung alles Seienden, also den Schlüssel zur Beantwortung aller Fragen geben. Sie soll auf diese Weise das Denken zwar nicht ersetzen, wohl aber ihm die einzuschlagenden Wege weisen und die erschöpfende Behandlung jedes Problems verbürgen. Auf diesem Wege soll es möglich werden, alles zu erkennen, die ganze Wahrheit, einschliesslich der geoffenbarten, durch rationes necessariae zu beweisen und den Rationalismus auch in der Theologie zur absoluten Herrschaft zu führen.

Die Tafeln oder Figuren Lulls zerfallen in drei Hauptgruppen; die erste ist die Figur Gottes, die zweite die der Seele, die dritte die figura instrumentalis, weil man ihrer bei jedem Gegenstande, also auch bei den beiden anderen bedarf. Wir werden sagen können: die erste Tafel enthält die Kategorien des Absoluten, die zweite die psychologischen, die dritte die allgemeinen oder reinen Kategorien. Die erste hat das Schema des Kreises, die zweite das des Quadrats, die dritte das des Dreiecks. Die Quadrate und Dreiecke werden in verschiedener Färbung, die einer ver-

schiedenen Bedeutung der Kategorien entspricht, so über einander gelegt, dass die 16, bezw. 15 Ecken neue Kreise bilden. Innerhalb jeder Tafel werden zwischen den je 16 (resp. 15) terminis die mathematisch möglichen Kombinationen hergestellt, am einfachsten durch konzentrische Verdoppelung des Kreises in drehbarer Gestalt. Die drei Tafeln werden dann wieder zusammengesetzt und je länger je mehr mit neuen Zusätzen und Komplikationen belastet, so dass ihre Verwickelung fast unübersehbar wird. In keiner der drei Tafeln ist irgend welcher Fortschritt in der Kategorienlehre erkennbar; dagegen sind die termini auf das Willkürlichste zusammengestellt, um die einmal angenommenen Schablonen auszufüllen. Die Beweise, die er beispielsweise auf dieses Tabularium stützt, sind scholastisch geschmacklos und meistens Cirkelschlüsse ohne jeden Wert. Wie sehr die Menschen sich von vermeintlicher Systematik, wenn sie auch bloss schablonenhafter Schematismus ist, blenden lassen, wird dadurch bewiesen, dass die Lullisten neben den Thomisten und Scotisten eine an Zahl fast gleich starke Schule bildeten und auch später noch immer wieder Verteidiger Lulls als eines der scharfsinnigsten Philosophen sich erhoben. Eine Darstellung seiner Tafeln könnte nur den einen Zweck haben, dieses Urbild schematischer Geistesverirrung als warnendes Beispiel bekannt zu machen und vor Vergessenheit zu bewahren; dies ist aber bereits durch die ausführliche Behandlung Erdmanns in seinem »Grundriss der Geschichte der Philosophie« geschehen, auf welche deshalb hier verwiesen werden kann.

---

4. Die unvermerkte Emancipation der Metaphysik vom Aristotelismus (Ausgang des Mittelalters).

Die Ablösung der christlichen Philosophie vom Aristotelismus vollzieht sich nicht auf einmal, sondern allmählich und unvermerkt, und zwar in doppelter Weise. Einerseits gewinnt die neuplatonische Mystik, die in den Viktorinern mit dem Aristotelismus verschmolzen gewesen war, in den deutschen Predigten des Meister Eckhart eine selbständige Stellung, in welcher sie zeigt

dass sie des Aristotelismus gar nicht bedarf, obwohl sie die Polemik gegen denselben vermeidet. Andererseits erneuern Durand de St. Pourçain und Wilhelm von Occam auf Grund der Lehren des Duns Scotus den Nominalismus und führen ihn gegen den bisher herrschenden Realismus zum Siege, zunächst allerdings in dem Glauben, damit die wahre Meinung des Aristoteles gegen eine Entstellung seiner Lehre wieder herzustellen, in der That aber im Bruch mit der Aristotelischen Anschauungsweise.

Meister Eckhart († 1328 oder 29) ist ein Schüler Alberts und in Bezug auf den Vorrang des Verstandes vor dem Willen ein Gesinnungsgenosse des Thomas und Gegner von Duns. Er zielt mit seiner Mystik auf das Seelenheil des Menschen und dadurch auf Erfüllung des göttlichen Heilsplanes ab, betrachtet dagegen die Vermittelung der Kirche als etwas Nebensächliches. Deshalb gelten ihm, wie allen Mystikern, sowohl Kirchenlehre als auch weltliche Wissenschaft für etwas Untergeordnetes. Er vermeidet den Streit mit beiden, deutet sie aber auf seine Weise und seinen Zwecken gemäss. Der Schwerpunkt liegt ihm im unmittelbaren Verhältnis des Menschen zu Gott, und deshalb beschäftigt er sich am eingehendsten mit der Seele als dem religiösen Subjekt und mit Gott als dem religiösen Objekt.

In der Lehre von der Seele betont er die *συντήρησις* (scintilla) oder »das Fünklein«, einen schon von den Viktorinern benutzten Begriff, der sich aus dem Plotinischen Seelencentrum entwickelt hatte. Das Fünklein ist der Einheitspunkt von Erkennen und Wollen (oder Liebe), über Raum und Zeit erhaben, unerschaffen und ungeschöpflich, und repräsentiert die Immanenz Gottes im Menschen. Das Fünklein ist, wie wir sagen würden: das absolute Subjekt als individuell eingeschränktes, und damit der Punkt in welchem Gott und Mensch wesenseins sind. Als das dem Menschen immanente Gotteswesen ist aber das Fünklein zugleich der Quell der Gnade und der Ursprung der Wiedergeburt. Da der Identitätspunkt von Gott und Mensch nicht einseitig Denken (Erkenntnis) oder Verstand, noch auch einseitig Wollen (Liebe) ist, sondern die gemeinsame Wurzel beider, so muss auch die Entfaltung dieser Identität in der Wiedergeburt sich auf beide Grundkräfte erstrecken, die sich wie Weib und Mann zu einander verhalten. Das Begehren richtet sich auf das Gute, was man noch nicht hat, die Liebe auf das Gute, was man schon be-

sitzt; beide Gestalten des Willens vermögen aber nichts ohne die Erkenntnis des Verstandes, weil diese ihnen erst das Willensziel zeigt und beleuchtet. Über Verstand und Wille jedoch steht die oberste Vernunft, welche den Schein der Vielheit in der Welt der Individuation durchschaut und in der Einheit mit Gott den Grund erfasst, warum das Gute gut ist. Auch ist es erst die aus der Vernunft fliessende Erkenntnis unserer Einheit mit Gott, die unsere Seligkeit ausmacht, nicht schon der thatsächliche Besitz dieser Einheit. Diese oberste Vernunft ist nicht mehr etwas Individuelles, wie der Verstand und seine diskursive Vernünftelei, dem gegenüber sie sich als übervernünftig verhält. Eckhart identifiziert die dem Menschen innewohnende oberste Vernunft vielmehr mit dem Fünklein, welches der gemeinsame Ursprung des individuellen Verstandes und Willens ist. Verstand und Wille vergehen, aber die oberste Vernunft steht vor ihrem Ursprung.

Auf Seiten Gottes unterscheidet Eckhart Gottheit und Gott genau in demselben Sinne wie Plotin das Eine und den Nus. Aber während die Kirchenväter und älteren Scholastiker diesen Unterschied mit demjenigen von Gottvater und Gottsohn zu verschmelzen gesucht und teilweise den heiligen Geist als dritten Trinitätsfaktor der Plotinischen Weltseele gleichzusetzen gewagt hatten, sind jetzt durch die Erstarrung des Trinitätsdogmas alle solche Versuche der Parallelisierung der drei Personen mit den drei Plotinischen Hypostasen abgeschnitten.

Die Trinität kann jetzt nur noch innerhalb der Sphäre des Nus gesucht werden, nicht oberhalb im Einen, weil dort alle Vielheit und Persönlichkeit ausgeschlossen ist, und nicht unterhalb im Übergange zur Welt, weil die opera ad extra gemeinsame Bethätigungen aller drei trinitarischen Personen sein sollen, und weil auch der dreieinige Gott in der Sphäre der Ewigkeit bleiben soll, ohne sich als Gott mit der Zeitlichkeit direkt zu befassen. Das Verhältnis Gottes zur zeitlichen Schöpfung und Weltregierung lag nicht in dem engeren Interessenkreise Eckharts, der das Zeitliche und Weltliche in seinem Unterschiede von Gott vielmehr als ein Ungöttliches und Nichtiges behandelt, das als unwahrer Schein bloss zur Aufhebung bestimmt ist. Darum brauchte er auch keine Weltseele einzuschalten zwischen Gott und Welt, und sein Interesse konzentriert sich ausschliesslich auf das Verhältnis von Gottheit und Gott. Auch das Interesse an der Trinität ist

für Eckhart dieser Dualität von Gottheit und Gott untergeordnet, in seiner Lehre liegt weder eine Begründung dreier Personen, noch dreier Bewusstseine, sondern nur dreier Momente oder Potenzen, und selbst diese würde er schwerlich so betont haben, wenn nicht die Kirchenlehre ihm die Trinität als die eigentliche Offenbarung des göttlichen Geheimnisses aufgezwungen hätte. Eckhart ist also in Bezug auf seine Trinitätslehre entschiedener Modalist.

Gottheit und Gott wiederholen den Gegensatz des verborgenen und geoffenbarten, des schlummernden und wachen, des vielheitlos einen und des vieleinigen, des unwandelbar ruhenden und des im ewigen Prozesse ruhenden Gottes, der die Kirchenväter zur Unterscheidung von Gottvater und Gottsohn geführt hatte. Die Gottheit ist wie das Plotinische Eine jenseits aller Persönlichkeit und alles Bewusstseins, jenseits von Denken wie von Sein. Die Gottheit wirkt nicht, sie wird nicht und vergeht nicht wie Gott, sie ist die Finsternis, in der Gott sich selber unbekannt bleibt. Auf die Gottheit als solche ist keine Kategorie anwendbar. Aber so ist sie nur das Ziel des Prozesses, das Ende, wohin alles zurückstrebt. Als Anfang ist sie notwendig in einem Verhältnis zu Gott zu denken, der aus ihr ewig hervorgeht. Gottheit und Gott verhalten sich wie Wesen und Natur. Die Natur ist das Ausstrahlen der Gottheit, das Wesen ist der in seiner Tiefe bleibende Grund dieses Ausstrahlens. Wesen und Natur entsprechen in Gott dem Stoff und der Form in den Dingen; denn das Wesen als unbestimmte Möglichkeit wirkt nicht und leidet nicht, die Natur leidet nicht, aber wirkt und ist (so wie die Form) des Wesens Offenbarung. Dieser Gegensatz von Wesen und Natur ist in der Gottheit zugleich schlechthin in ihrer Identität aufgehoben, d. h. das Wesen ist auch die Natur, nur als ungenaturte, und die Natur ist das Wesen, aber als genaturtes. Wir werden sagen dürfen, dass Wesen und Natur bei Eckhart sich genau so verhalten, wie Substanz und Attribute bei Spinoza; denn erst durch die Summe der Attribute wird bei letzterem die Substanz zur natura, und die Attribute sind zugleich die Form der Substanz, in der sie ihr Wesen offenbart. Als Form ist die Natur das Individuierende oder Personen Bildende, denn darin scheint Eckhart (nach Suso zu urteilen) mit Duns übereinzustimmen, dass es die Form ist, die gesondert Wesen giebt, und nicht der Stoff.

In der Gottheit sollte keine Vielheit sein, aber es hat sich gezeigt, dass die Gottheit doch Vieleinigkeit von Wesen und Natur sein muss. Mag immerhin die Natur in der Gottheit als ruhendes Vermögen gedacht werden, so ist doch jedenfalls der Unterschied zwischen dem Wesen, das sich im Prozesse eventuell bethätigen wird, und dem Vermögen, vermöge dessen und nach Massgabe dessen es sich eventuell bethätigen wird, nicht wegzubringen, wenn er auch in der Ruhe des bloss potentiellen Überseins noch nicht hervorgetreten ist. Bei der Bethätigung wird der bis dahin latente Unterschied nur offenbar. Wenn wir die Eckhartsche Natur als die Summe der Attribute des Wesens auffassen mussten, so wird der Übergang der Betrachtung vom Zustande der unwandelbaren Ruhe zu demjenigen der unwandelbaren Bethätigung uns nötigen, die vorher in der Potentialität befindlichen und so scheinbar mit dem Wesen zusammenfallenden Attribute nunmehr in ihrer Aktualität zu betrachten, in welcher sie zwar auch vom Wesen getragen werden, aber doch in ihrer Unterschiedenheit vom Wesen gesetzt sind.

Da Eckhart die oberste Vernunft oder das substantielle Wissen oder das unpersönliche Erkennen als erstes und höchstes Attribut betrachtet, so wird es ihm mit der ersten Person der Trinität zusammenfallen. Das Objekt dieses unpersönlichen Wissens oder das vom Erkennen Gesetzte und Erzeugte ist das Wort oder der Sohn. Als dem Vater gleich geht der Sohn in jedem Augenblick, in welchem er gesetzt wird, in den Vater zurück und wird ewig von neuem gesetzt. Unterschieden ist er nur darin vom Vater, dass er nicht produzierend ist wie dieser, sondern Produkt, dass er also selber keinen Sohn zeugt. Das ewige Wiedereingebären des Sohnes in den Vater ist der ewige Entstehungsgrund der beide vereinigenden Liebe, oder des heiligen Geistes. Der ewige Prozess ist zugleich ewiger Stillstand oder Ruhe, ein in sich zurückgeflossener Fluss. Eckhart nennt das setzende Erkennen, das gesetzte Erkannte und die ewige Liebesverschmelzung beider: drei Personen, weil sie erstens im unerkennbaren Unendlichen bleiben und zweitens mit erkennbarem Unterschiede behaftet sind; ein Weiteres scheint ihm zum Begriff der Person nicht erforderlich. Die abstrakte Vereinigung der drei Quasipersonen in einer sie umspannenden Vorstellung nennt Eckhart »Gott«; die sie erzeugende innere Einheit der drei Personen dagegen nennt er eben

die Natur. Eckharts »Gott« entspricht also wesentlich der deitas Gilberts, während Eckharts »Gottheit« weit über die Gilbertsche deitas hinausgeht. Denn die Gottheit als Wesen ist das Wesen aller Dinge und auch der drei göttlichen Personen; die Gottheit als Natur ist das die Personen Produzierende, das Vermögen, in dessen Bethätigung die Personen nur die drei begrifflich unterscheidbaren, aber real untrennbaren Momente sind. Die Gottheit ist das substantielle Wesen einschliesslich der Attribute in Ruhe; die Trinität ist dasselbe substantielle Wesen einschliesslich der Attribute in Bethätigung.

Eckhart spricht von Natur im Singular, weil er nur Ein Attribut als ursprüngliches gelten lässt, nämlich die oberste Vernunft in jenem weiteren, über die verstandesmässige Rationalität übergreifenden Sinne, in welchem er auch das Fünklein in der Seele Vernunft nennt. Wie das Fünklein die erzeugende Einheit von Erkenntnis und Liebe im Menschen ist, so soll auch die Vernunft als Natur des göttlichen Wesens die erzeugende Einheit von Erkenntnis und Liebe sein. Als ruhend gedacht fällt sie mit dem göttlichen Wesen in Eins zusammen, und bildet so der Wirklichkeit der Personen gegenüber das absolute Vermögen; als sich bethätigende Vernunft aber wird sie sofort zum Erkennen oder Schauen oder Wissen, d. h. zum Vater, und führt dann weiter zum Erkannten oder Geschauten oder Gewussten und zur Identität oder Rückverschmelzung beider, d. h. zum Wort und zur Liebe, oder zum Sohn und heiligen Geist. Wir haben also in der Eckhartschen Trinität nichts anderes vor uns, als Plotins Nus mit seinen Momenten des Schauens, des Geschauten und der Identität beider, nur dass die Identität des Schauens mit dem Geschauten nach Augustins Vorgange Liebe genannt wird. Die Plotinische Identität des Schauenden und Geschauten drückt sich bei Eckhart aus einerseits in der Identität der aktuellen Vernunft mit dem Schauen oder Wissen oder Erkennen, andererseits in der Identität der aktuellen Vernunft oder genaturten Natur mit der ruhenden Vernunft oder ungenaturten Natur und dieser wieder mit dem Wesen. Eckhart braucht dafür auch die Ausdrucksweise, dass von den drei göttlichen Personen allein der Vater in der Gottheit enthalten sei, aber nicht als Vater, was er erst durch Zeugung des Sohnes wird, und nicht als Person, die er erst als Vater, d. h. in seinem sich Unterscheiden vom Sohne wird.

Aus der Definition der Gottesliebe als der ewigen Wiedereingebärung des Sohnes in den Vater oder der Identität und Wiedervereinigung des Schauens und Geschauten ergiebt sich, dass die Gottesliebe bei Eckhart reine Selbstliebe ist und auf nichts Aussergöttliches gehen kann. Die Welt ist nichts ausser Gott, weil ausser Gott allein das Nichts ist. Was die Welt in Wahrheit ist, kann sie nur in Gott sein. Was die Welt in Wahrheit, d. h. in Gott ist, muss sie ewig sein, da in Gott nichts Wandelbares sein kann. Diese ewige Schöpfung der wahrhaft seienden (intelligiblen) Welt ist in der Zeugung des Sohnes oder dem Sprechen des Wortes eingeschlossen. Das Wort als Einheit, die dem Vater gleich ist, ist der Sohn; das Wort als Vielheit, die von der Einheit umschlossen wird, ist die Gesamtheit der Ideen aller Dinge (Plotins intelligible Welt). Dieser deutliche Gedanke wird nur dadurch entstellt, dass Eckhart sich bemüht, der Kirchenlehre Rechnung zu tragen, nach welcher die Schöpfung gemeinsames Werk der Trinität sein soll. Zwar dass der Vater als Sprecher des Worts auch Weltschöpfer ist, versteht sich, ebenso wie dass der Sohn Urbild alles Werdens ist, nicht aber, dass der heilige Geist (d. h. die Liebe oder Identität von Vater und Sohn) Werkmeister und Ordner der Schöpfung, ja sogar die ewige Weltordnung selbst sein soll. Wenn Eckhart sogar behauptet, dass der heilige Geist Ordner des Werdens in der Ewigkeit und in der Zeitlichkeit sei, so liegt darin offenbar ein Anklang an Gilberts Gleichsetzung des heiligen Geistes mit der Plotinischen Weltseele, die in Eckharts System nicht zu rechtfertigen ist.

Die zeitliche Weltschöpfung im Gegensatz zur ewigen unzeitlichen Schöpfung der intelligiblen Welt vermag Eckhart nicht zu erklären. Er begnügt sich mit den Sätzen, dass Gott in allen Dingen innewohnt, dass er das Wesen aller Dinge ist, dass die Dinge aber nur ihrem Wesen nach in Gott und gottgleich sind, und die raumzeitliche Stofflichkeit und Aussergöttlichkeit der Dinge ein wesenloser Schein ist, der unter das Nichtsein fällt. Zeit und Ort sind die Formen dieses scheinhaften Nichtseins, Vielheit und Mannigfaltigkeit sein Ergebnis. Gott spricht nur einen Spruch, sich selber; wir vernehmen zwei: Gott und die Kreatur. Gott sieht alle Dinge als eines; die Entzweiung ist in unserem Wahrnehmen. Aber die Entzweiung zur Vielheit ist doch auch nicht blosses Produkt unserer menschlichen Auffassung, sondern

etwas von ihr Unabhängiges, obwohl Nichtseiendes, ebenso wie Raum und Zeit. Auf den Sündenfall wird wohl als Ursache dieses scheinbar aussergöttlichen Nichtseins hingedeutet, aber doch nicht rechter Ernst damit gemacht, weil das Böse nur als Privation gedacht wird, so dass die Entstehung der raumzeitlichen Sinnenwelt hier ebenso unerklärt bleibt, wie bei Plotin. Nur an einer Stelle (281, 23) deutet Eckhart darauf hin, dass es der Übergang des Willens vom Nichts-Wollen zum Sich-Wollen gewesen sei, was die Individualität des Menschen erst aus der Gottheit herausgesetzt und damit zugleich die Gottheit zu Gott gemacht habe. Indessen wird dieser Gedanke, der im Eckhartschen System als eine bare Inkonsequenz keinen rechten Platz finden kann, nicht weiter verfolgt, ihm auch keine Beziehung zum Sündenfall gegeben.

Das ganze Interesse Eckharts konzentriert sich auf die Aufhebung des nichtseienden Scheines und damit des Aussergottseins, so dass nichts als das Fünklein übrig bleibt, welches selbst das im Menschen immanente Wesen Gottes oder der vom Vater über Zeit und Raum in Ewigkeit geborene Sohn ist. Dazu ist nichts nötig als das Abthun der Selbstheit und Selbstliebe, die Selbstverleugnung, die das Dahingeben aller Dinge samt der eigenen Ichheit einschliesst. Wenn die Seele nichts geworden ist, nichts ist, nichts hat und nichts will, dann ist sie vergottet oder Gott geworden, dann wirkt in ihr nur noch Gott sein Werk, nämlich die ewige Geburt des Sohnes. Dieser ewige Vorgang entzieht sich natürlich dem Bewusstsein des Einzelnen, ebenso wie die Einzelheit des Menschen in ihm erloschen ist und alle Menschen nur noch der Eine Sohn Gottes sind. Aber nicht Sohn zu werden ist das Ziel, sondern mit dem Sohne und als Sohn wieder eingeboren zu werden in den Vater und so zurückzukehren in die Stille der Gottheit ohne alles Mitwesen, die über Gott hinausliegt, d. h. in das Plotinische Eine. Die Ruhe in der unpersönlichen, unwandelbar unbewegten Gottheit von bloss latentem Vermögen ist das Ziel aller Bewegung. Wie aller Dinge Werden in dem Entwerden endet, so dies ganze zeitliche Werden in dem ewigen Entwerden. Die Folgerung, dass der Umschlag der intelligiblen Ideenwelt in die Welt des Scheines und der Individuation ein grosser Missgriff gewesen sein müsse, da die ganze Arbeit darin besteht, sie wieder ungeschehen zu machen, diese Folgerung wird von Eckhart ebenso wenig gezogen wie von Plotin. Auch den

Quietismus, der aus dieser seiner Mystik folgen musste, biegt Eckhart in ziemlich inkonsequenter Weise in eine werkthätige Sittlichkeit um, die aus dem Fünklein Richtung und Kraft schöpft, und arbeitet dadurch ebenso wie durch die geforderte Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses der Reformation kräftig vor.

Von der Plotinischen Metaphysik hat Eckhart nur die eine Seite, die des Nus erneuert, das Eine aber in abstrakter Unbestimmtheit belassen. Die Plotinische Einsicht, dass das Eine in letzter Instanz Wille ist, war ihm durch den Thomistischen Intellektualismus verschlossen, der die Grenze seiner Emanzipation vom Aristotelismus ausmacht. Die Proklamation des Willensprimates durch Duns hat Eckhart entweder gar nicht mehr oder doch erst nach völligem Abschluss seiner persönlichen Entwickelung kennen gelernt. Eckhart erhebt wohl die Vernunft zu einem supraindividuellen metaphysischen Princip, lässt aber den Willen in der Sphäre der Individuation stehen, ohne den Versuch, ihn nach Analogie der Vernunft zu einer göttlichen Wesensbestimmung zu erheben, wie bereits Plotin es gethan hatte. Die Geschichte der Philosophie hätte einen anderen Gang genommen, wenn ein zweiter Mystiker von der Bildung und Gedankenklarheit Eckharts erstanden wäre, der sich zu Duns so verhalten hätte, wie Eckhart zu Albert und Thomas. Aber der verspätete Ersatz für einen solchen Mystiker, den Jakob Böhme lieferte, entbehrte gleichermassen die wissenschaftliche Bildung und die Gedankenklarheit und bot anstatt beider eine trübe gährende Phantastik und anstatt scharfer Begriffsentwickelung ein nur zu oft willkürliches Spiel mit Worten und Bildern, so dass die Philosophen teils von ihm abgestossen, teils mit einem Wust unverdaulicher Phantasievorstellungen belastet wurden. —

Auch die drei grossen realistischen Scholastiker hatten Schwankungen in ihrem Sprachgebrauch betreffs der universalia gezeigt, indem sie dieselben stellenweise auf die abstrakten Verstandesbegriffe post res beschränkten; es bedurfte nur einer Fixierung des Sprachgebrauchs in diesem Sinne, um den Nominalismus im Sinne eines Konzeptualismus oder Terminismus zu erneuern. Dies geschah bereits von Petrus Aureolus (Pierre Auréol, † 1321), der es für unphilosophisch erklärte, ohne Grund eine Mehrheit von Ursachen anzunehmen, und durch dieses Argument die Annahme

von existierenden Arten und Gattungen neben und in den Einzelwesen treffen und beseitigen wollte.

Dass Gottes Gedanken der Dinge das schöpferische Prius der wirklichen Dinge seien, wurde von keinem der Nominalisten in Zweifel gezogen; aber sie machten Ernst mit dem Satze des Duns, dass Gott das Einzelne denke, wie ja schon Plotin gelehrt hatte, dass es Ideen des Individuellen und Einzelnen gebe. Duns Scotus hatte allerdings noch nicht in Zweifel gezogen, dass es in Gott ausser den Ideen des Einzelnen auch Ideen der Arten und Gattungen gebe, und obwohl er jede Beschränkung des göttlichen Willens durch diese präexistierenden Typen zurückgewiesen hatte, so hatte er doch keine Auskunft über das Verhältnis und die Art und Weise des Nebeneinanderbestehens von Einzelnem und Allgemeinem im göttlichen Denken gegeben. Indem Duns an dem realistischen Wahrheitsmoment festhält, dass das Einzelne im göttlichen Denken durch das konkret Allgemeine, d. h. die einheitliche Totalität der Idee bestimmt sein muss, verschiebt sich ihm dieser Gedanke zu der realistischen Entstellung, dass das Einzelne im göttlichen Denken durch das abstrakt Allgemeine, d. h. die Gattungen und Arten, bestimmt sein müsse, und dass diese deshalb als ideelles Prius dem aktuellen Denken des Einzelnen zu Grunde liegen müssen.

Dieser platonisierende Rest von Begriffsrealismus bedarf notwendig der Berichtigung, und in dem Vollzuge dieser Berichtigung liegt die Berechtigung und das Wahrheitsmoment des erneuerten Nominalismus. Aber seine Schwäche liegt darin, dass er diese Berichtigung nur negativ zu vollstrecken vermag, ohne dass er einen positiven Ausdruck für das Verhältnis des Allgemeinen und Einzelnen im göttlichen Denken findet, der über die Behauptung einer abstrakten Einheit und Einfachheit des göttlichen Denkens hinausginge. Die Folge dieses Mangels war, dass er zu einer weit grösseren Einseitigkeit und relativen Unwahrheit hinführte, als diejenige des Realismus war, welche er hatte berichtigen wollen.

Was der Nominalismus eigentlich nur bekämpfen wollte, das war der abstrakte metaphysische Idealismus, welcher im Sinne des Platon behauptete, dass die transcendenten Ideen abstrakte Allgemeinbegriffe seien, oder doch im Sinne des Plotin behauptete, dass es im göttlichen Denken sowohl abstrakte Ideen des All-

gemeinen als auch konkrete Ideen des Einzelnen in gleichem Sinne und mit gleichwertigem Rechte gebe. Bei diesem Kampfe aber schiesst er über sein Ziel hinaus und endet damit, den metaphysischen Idealismus in jedem Sinne, nicht bloss als abstrakten Idealismus zu leugnen, indem er die konkreten Ideen der Einzeldinge ebenso wie die abstrakten Ideen der Allgemeinbegriffe von expliciten Ideen zu impliciten zurückschraubt, d. h. beide gleichmässig in die Indifferenz des vielheitlos Einen versenkt. Die weitere Folge dieses Hinausschiessens über das gesteckte Ziel war notwendig die, dass der Nominalismus mit dem Erklärungswert des metaphysischen Idealismus auch den Erklärungswert des Absoluten aufhob, dass er zu einer völligen Ausscheidung der Metaphysik aus der Philosophie und zur Reduktion der Erkenntnistheorie auf Sensualismus führen musste. Diese Konsequenz des Nominalismus trat aber erst später zu Tage, als das Mittelalter und seine Gebundenheit an die Theologie abgelaufen war, und die Philosophie es wagte, ihre selbständigen Wege einzuschlagen. Der englische und französische Sensualismus der letzten Jahrhunderte und die moderne Naturwissenschaft sind in dieser Hinsicht die direkten Abkömmlinge und legitimen Erben des Nominalismus und nehmen teil an seiner Verwechselung des Kampfes gegen den abstrakten Idealismus mit dem Kampf gegen den Idealismus überhaupt. —

Durand de St. Pourçain († 1332) lehrt, dass das einzige wirkliche Sein das individuelle sei, dass die allgemeine und individuelle Natur eines Dinges sich nur durch die (teilweise) Unbestimmtheit und (durchgängige) Bestimmtheit unserer Auffassung von einander unterscheiden, dass das Allgemeine seine Einheit nur in unserem Denken durch die Einheit der abstrahierenden Denkthätigkeit hat, dass das wirkliche Sein durch seine Existenz selbst ein individuelles ist, und dass es kein anderes Princip der Individuation giebt, als das Princip der quidditas.

Während Pierre Auréol noch vollständig naiver Realist ist und die Dinge selbst nicht durch Vermittelung irgendwelcher formae speculares im Aristotelischen Sinne anschauen und erkennen will, lenkt Durand den Nominalismus noch weiter vom naiven Realismus ab, als ihm der Realismus gestanden hatte. Aus dem Satze des Aristoteles, dass nicht der Stein, sondern nur die Form des Steines in der Seele sein könne, folgert er weiter, dass die

Form des Steins in der Seele weder dem Steine noch der Form des Steines selbst gleich sein könne. Denn die erstere sei ein Accidens der Seele, der Stein aber eine Substanz und die Form des Steines selbst das Accidens einer körperlichen Substanz; ein Accidens könne aber nicht einer Substanz, und ein Accidens der Seele könne nicht einem Accidens eines Körpers gleichen. Nicht Ähnlichkeit, nur Proportionalität will Durand zwischen der Erkenntnis und der zu erkennenden Wirklichkeit einräumen, insofern zur Wahrheit nur dies gehören soll, dass Subjekt und Prädikat im Denken in demselben Verhältnis zu einander stehen, wie Substanz und Accidenz in der Wirklichkeit.

Die Einfachheit Gottes erfordert, dass sein Denkinhalt einer sei, ebenso wie die von uns unterschiedenen Eigenschaften seines Wesens in ihm eins sind. Es giebt also nur Eine Idee in Gott, nicht eine Vielheit von Ideen, welche der Vielheit der Dinge entspräche. Diese Ansicht entspricht der Lehre des Thomas, dass Gott sein Wesen als Eines denkt; aber nach Thomas denkt er es zugleich, insofern es mitteilbar ist nach verschiedenen Graden. Demgemäss nimmt auch Durand innerhalb der Einheit der göttlichen Idee eine Verschiedenheit und Ordnung des Verhältnisses oder eine Mehrheit idealer Verhältnisse an, nach Massgabe deren sein einheitliches Wesen in den Geschöpfen nachgebildet werden kann. Diese Vielheit von Verhältnissen wird aber von Gott nicht einzeln und gesondert gedacht; sein Denken enthält sie nicht formaliter, wie der Spiegel die Bilder, sondern nur virtualiter, wie die Ursache die Wirkungen in sich. Damit wird also ausdrücklich ausgeschlossen, dass die Vielheit des Einzelnen als innere Mannigfaltigkeit in dem aktuellen Inhalt der göttlichen Idee gesetzt sei, und dadurch wird es in zweiter Reihe unmöglich gemacht, dass die universalia in demselben Sinne implicite in den einzelnen Partialideen im göttlichen Denken mitgesetzt seien, wie sie implicite in der quidditas der Einzeldinge in der Wirklichkeit mitgesetzt sind. Der abstrakte Monismus verhindert den Zugang zu der natürlichsten Lösung des Problems; es kommt ihm eben mehr darauf an, die abstrakte Einfachheit Gottes festzuhalten, als in seiner inneren Mannigfaltigkeit einen Erklärungsgrund für die äussere Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit zu gewinnen. —

Wilhelm von Occam († 1347) führt die Lehren Durands systematisch durch und wird dadurch zum eigentlichen Begründer

der Herrschaft des erneuerten Nominalismus. Duns hatte bereits zugegeben, dass das Allgemeine in den Dingen von dem Einzelnen nicht realiter, sondern formaliter, nicht wie ein Ding vom anderen, sondern wie eine Form von der anderen verschieden sei; er hatte aber dabei die stillschweigende Voraussetzung gemacht, dass Formen eine nicht reale und doch wirkliche anderartige Existenz unabhängig von den Dingen haben, da sonst die formale Verschiedenheit zu einer bloss von uns gedachten zusammengeschrumpft wäre. Diese stillschweigende Voraussetzung aber ruhte wieder auf der anderen, dass im göttlichen Denken die Einzelideen und die Gattungsideen explicite neben einander bestehen, weil sonst von einer formalen Verschiedenheit beider im Sinne einer, obzwar nicht realen, so doch anderartigen Wirklichkeit nicht die Rede sein könnte. Diese letztere Voraussetzung aber stösst Wilhelm ebenso wie Durand um, und damit wird der formale Unterschied zu einem unwirklichen, der bloss bedingungsweise für den Fall der expliciten Sonderung und Nebeneinanderstellung des Allgemeinen und Einzelnen hervortritt, an sich aber rein logisch ist. Ein formaler Unterschied beider, der in der Sache selbst gegeben sein sollte, müsste notwendig ein realer sein; Gott aber denkt nur das real Existierende, d. h. die Einzeldinge, weil nur diese als reale Existenzen ad extra produziert werden können, mithin denkt auch er das Allgemeine nicht als solches und explicite für sich.

Das Allgemeine als solches kann also keine andere Stätte haben, als in unserem Denken. Denn dass es ebenso wenig als selbständiges Einzelwesen neben und über dem Einzelnen existieren könne, hatten auch die grossen Scholastiker schon eingesehen. Wilhelm fügt hinzu, dass eine wirkliche Existenz des Allgemeinen in den Individuen eine reale Vervielfachung des Allgemeinen zu ebenso vielen Einzelwesen in den Einzelwesen bedeuten würde, dass es aber nur Gott und keinem anderen Dinge möglich sei, zugleich Einzelwesen und doch realiter in vielen anderen Einzelwesen zu sein, dass die aus lauter Allgemeinheiten zusammengesetzten Dinge vielmehr etwas Allgemeines als etwas Einzelnes sein würden, und dass die Erklärung der Existenz durch eine Zusammensetzung aus Allgemeinem und Einzelnem, statt bloss durch Einzelheit, gegen den Grundsatz der möglichsten Einfachheit der Erklärungsprincipien verstosse.

Noch schärfer als Durand betont Wilhelm die Heterogeneïtät der Dinge und unserer Vorstellungen von den Dingen, wobei er die Beweise Durands näher ausführt. Die Gedanken sind Zustände der Seele, die unwillkürlich und naturgemäss mit bestimmten Dingen verknüpft sind (ähnlich wie der Seufzer mit dem Schmerz oder der Rauch mit dem Feuer), und die deshalb, ohne den Dingen ähnlich zu sein, doch als natürliche Zeichen oder Stellvertreter die Dinge für uns repräsentieren können. Sie spielen alsdann in der Vorstellungswelt (dem esse objectivum) dieselbe Rolle, wie die entsprechenden Dinge in der Welt der Wirklichkeit (dem esse subjectivum), und heissen in diesem, aber auch nur in diesem Sinne Korrelate der Dinge (similitudines rerum). Zu dem esse subjectivum, das auf solche Weise repräsentativ in das esse objectivum aufgenommen wird, gehören ausser den äusseren Dingen auch die Zustände der Seele, die kein blosses und reines Erkennen sind, z. B. die Leidenschaften; auf sie alle bezieht sich die primäre Intention der Seele, d. h. der Erkenntnisakt, der ein Reales repräsentiert. Dazu treten dann die sekundären Intentionen, d. h. die Erkenntnisakte zweiter Ordnung, die sich auf eine primäre Intention beziehen. Die erste Art von Erkenntnisakten liefert Begriffe von Realitäten (z. B. Stein), die zweite Art Begriffe von Begriffen (z. B. Fürwort); beide sind natürliche Zeichen oder Stellvertreter des durch sie Repräsentierten. Um sie zu fixieren, bedarf es aber einer zweiten Art von beliebig eingesetzten oder konventionellen Zeichen, und dies sind die Worte. Jedes Wort kann als Stellvertreter von dreierlei dienen, erstens der Sache selbst, zweitens der Vorstellung oder des Begriffes, der für uns die Sache repräsentiert, und drittens des Wortlautes, der beim Aussprechen des Wortes ertönt (z. B. das Wort Mensch in den Sätzen: der Mensch geht, der Mensch ist eine Art, Mensch ist ein einsilbiges Wort). Alles Wissen stützt sich auf Sätze, die aus terminis bestehen; es ist entweder ein reales oder rationales (rein logisches) Wissen, je nachdem die termini primärer oder sekundärer Intention sind, d. h. Realitäten oder andere Termini repräsentieren.

Da nur Einzelnes existiert, so müssten auch im Erkennen nur Einzelvorstellungen existieren, wenn jeder Eindruck so deutlich wäre, dass er von jedem anderen unterschieden würde. Da aber ausser solchen deutlichen Eindrücken auch undeutliche, ver-

worrene und konfuse Eindrücke vorkommen, die z. B. nicht gestatten, den Sokrates von Platon zu unterscheiden, so entsteht die allgemeine Vorstellung (z. B. Mensch). Der terminus primae intentionis, der einer solchen konfusen Vorstellung entspricht, bezeichnet mit einem Worte (univoce) mehrere Einzeldinge und heisst deshalb allgemein. Sein Sein in der Seele ist kein esse subjectivum oder substantielles, dingliches, reales Sein, sondern ein blosses esse objectivum oder repräsentatives, ideales Sein. Aber das Allgemeine ist an sich kein willkürliches oder konventionelles, sondern ein unwillkürliches, natürliches Zeichen, da der Erkenntnisvorgang dem Eindruck notwendig und ohne alle Aktivität des Verstandes oder Willens folgt, weshalb auch der »thätige Verstand« bei diesem Erkenntnisvorgang keine Rolle spielt. Ausser dem Erkenntnisvorgang existiert das Allgemeine nur in dem dauernden, konventionellen Zeichen des Erkenntnisvorganges, d. h. im Wort; aber dies ist nicht seine eigentliche Existenz, so dass auch Wilhelm eigentlich nicht Nominalist, sondern höchstens Terminist, wenn nicht vielmehr Konzeptualist genannt werden müsste.

Da die Wissenschaft nur aus Sätzen besteht, und die Sätze grossenteils aus allgemeinen Terminis, so ist eine wahre Wissenschaft des Allgemeinen möglich, obwohl nur das Einzelne wirkliche Existenz hat. Aber Wilhelm musste wenigstens nach seinen Voraussetzungen zugeben, dass die Wissenschaft sich um so weiter von der Realität entfernt, in je allgemeineren Begriffen sie sich bewegt, und dies scheint ihm in der That vorzuschweben bei seiner Unterscheidung der realen und rationalen Wissenschaften. Die Kategorien drücken nach Wilhelm nur Weisen unseres Denkens aus, aber nicht unmittelbar etwas Reales; sie sind also termini secundae intentionis, und die aus ihnen geschöpfte Erkenntnis kann nicht zu den realen, sondern nur zu den rationalen Wissenschaften gehören. — Wilhelm zuerst hat auf die grammatische Bedeutung der Kategorien hingewiesen und zwar in dem Sinne, dass mit dieser grammatischen Bedeutung ihr ganzer Erkenntniswert erschöpft sei. Er leugnet, dass die Quantität realiter etwas anderes sei, als das grosse Ding, oder die Relation etwas anderes als die bezogenen Dinge, z. B. die Schöpfung noch als Drittes zu Schöpfer und Geschöpf hinzukomme. Abgesehen von den Dingen, auf welche wir die Kategorien beziehen, drücken sie nicht sowohl etwas Reales aus, als vielmehr Weisen unseres Denkens.

Wenn diese Lehren Wilhelms ursprünglich nur die Realität der allgemeinen Begriffe umstossen, ihre Wahrheit aber unangetastet lassen wollten, so konnte es doch nicht ausbleiben, dass sie in ihren Konsequenzen die Wahrheit aller Begriffe und alles Denkens in Frage stellten. Er legt im Gegensatz gegen das begriffliche Denken alles Gewicht auf die innere Erfahrung und unmittelbare Anschauung, die allein eine Kenntnis vom realen Sein oder Nichtsein der Dinge gewähren soll; aber er löst doch auch die intuitive Erkenntnis in bloss repräsentative Vorstellungen auf, die von den Dingen selbst keine Kenntnis übermitteln. Der Geist soll sich passiv an die anschauliche Erfahrung hingeben, aber die Erfahrung bietet doch nur Zeichen statt der Sache. Die Kategorien sind Weisen des Denkens, ohne etwas über die Dinge selbst auszusagen. Man sieht, dass diese Ansicht einem ganz ähnlichen Skepticismus zusteuert, wie die islamitische Orthodoxie ihn schon um ein halbes Jahrtausend früher ausgebildet hatte.

Dass ein solcher Skepticismus, der die weltliche Wissenschaft möglichst tief hinabdrückt, unter den Kirchenlehrern zur Herrschaft gelangen konnte, war der sicherste Beweis für die Unzulänglichkeit der scholastischen Verschmelzungsversuche von Theologie und Philosophie. Der bei Duns erst sporadisch auftretende Satz, dass etwas für den Theologen wahr, für den Philosophen falsch sein könne, wird bei Wilhelm zur durchgehenden Überzeugung, und sie ist es, die den Theologen seiner Zeit den Nominalismus so annehmbar erscheinen lässt, weil er die weltliche Wissenschaft so tief erniedrigt und die Theologie gegen ihre Einwürfe sicherstellt. Wilhelm leugnet jede natürliche Theologie im Sinne einer weltlichen Wissenschaft, weil Gott, der Hauptgegenstand der Theologie, auf keinem Wege, weder aus seinem Begriff, noch aus seinen Gründen, noch aus seinen Folgen sicher zu erweisen sei. Bei der theologischen Gotteslehre zeigt Wilhelm dieselbe Neigung zur Vereinfachung, wie die islamitischen Motekallemin; den Streit zwischen Thomisten und Scotisten über den Vorrang von Verstand und Wille schlichtet er dadurch, dass beide sowohl in Gott wie in der Kreatur ein und dasselbe sein sollen. Die Folge konnte nur die sein, dass Theologie und Philosophie sich trennten und ihre eigenen Wege gingen, dass die Theologie auf einfache Frömmigkeit, Übungen und Mystik den Nachdruck legte, die Philosophie aber sich um die Theologie mit der Zeit immer weni-

ger bekümmerte. Ihr Betrieb geht jetzt von den Mönchsorden auf Weltgeistliche über (z. B. Pierre d'Ailly und Johannes Gerson), die zum Teil zugleich Ärzte sind (wie Raymund von Sabunde). —

Schon Wilhelm von Occam hatte gelehrt, dass die Selbsterkenntnis sicherer sei, als die der äusseren Dinge, weil wir in der inneren Erfahrung zwar die reell seienden Seelenzustände unmittelbar erfassen, nicht aber in der äusseren Wahrnehmung die Dinge, sondern nur die sie repräsentierenden Zeichen. Pierre d'Ailly (1350—1425) führt diesen Satz genauer dahin aus, dass die Selbsterkenntnis, das Wissen des Ich von seinem eignen Sein der Täuschung entrückt ist, dass aber die Empfindungen, auf Grund deren ich äussere Dinge annehme, auch ohne die Existenz solcher von Gott in mich gelegt sein könnten. Hierin zeigt sich ebenso die Vorbereitung des Descartesschen Standpunktes wie in Pierres Vertrauen auf den unveränderten Naturlauf unter göttlichem Einfluss, das die Berkeleysche Auflösung der Dinge in blosse Empfindungen noch fern hält. —

Johannes Gerson (1363—1429) sucht den Nominalismus mit der kirchlichen Mystik der Victoriner zu verbinden und führt in der Theologie die Lehren Durands de St. Pourçain näher aus. Er bekämpft den Realismus hauptsächlich deshalb, weil er zum Pantheismus führe, indem er die Realität des Einzelnen aufhebe und schliesslich alle Realität auf Gott allein konzentriere. Alle kirchlichen Verurteilungen des Pantheismus betrachtet er als zugleich gegen den Realismus gerichtet. Um die Realität der Dinge (ihr esse subjectivum) streng von dem blossen Gedachtwerden zu sondern, nimmt er an, dass das esse objectivum der Einzeldinge in Gott nicht mit ihrem esse subjectivum oder ihrem realen Dasein zusammenfalle, sondern ihm ursächlich vorhergehe. Er glaubt deshalb in dem esse objectivum oder objektale eine fünfte Art der Ursache gefunden zu haben, die causa objectalis, die mit keiner der vier Aristotelischen Ursachen zusammenfalle. Die objektale Ursache oder der objektale Grund soll zwar auch im Gegensatz zum stofflichen Sein des Dinges etwas Formales sein, ein Sein, das nur in significando und nicht in essendo liegt, also ein bloss ideales Sein; dennoch soll es sich von der Formursache des Aristoteles dadurch unterscheiden, dass die Formen viele sind, das objektale Sein in Gott aber nur ein einziges und selbiges sowohl in Bezug auf Gott als auch in Bezug auf die Geschöpfe.

Die Realisten, insbesondere die formalizantes, die von den Nominalisten am meisten bestritten wurden, verlangten eine Vielheit der Ideen in Gott, und ihnen gegenüber betont Gerson die Einheit der Idee in Gott. Er verkennt dabei wohl kaum, dass auch die Realisten eine Einheit der absoluten Idee fordern, die nur als vieleinige die vielen Partialideen in sich befasst, wie eine innere Mannigfaltigkeit, in welche sie sich gliedert, ohne ihre Einheit aufzugeben. Aber er bekämpft eben diese Vieleinigkeit der absoluten Idee im Interesse ihrer Einfachheit, und bestreitet, dass sie formaliter die vielen Ideen in sich enthalte. Andererseits kann er sich nicht der Notwendigkeit verschliessen, die Vielheit der Dinge aus der Einen Idee als ihrer objektalen Ursache entspringen zu lassen, und zur Ermöglichung dessen anzuerkennen, dass sie per eminentiam und virtualiter doch schon in der Einen Idee enthalten sind.

Er wird demnach auch die Evolution des Virtuellen oder Potentiellen zur Aktualität nicht bestreiten können und zugeben müssen, dass diese vom objektalen oder idealen Sein zum realen hinüberführt. Sie kann nicht in letzteres fallen, sondern entweder zwischen beide, oder innerhalb des ersteren. Was ein Zwischenzustand zwischen idealem und realem Sein bedeuten sollte, wäre unerfindlich; also kann die Evolution der vielheitlos einen Idee in die vieleinige Idee nur selbst ein idealer Prozess sein, wenn er auch der Zeit nach nicht von der Realisation der inneren Vielheit verschieden ist. Die unentfaltete, vielheitlos Eine Idee und die entfaltete, vieleinige Idee müssen demnach als Momente des unzeitlichen idealen Prozesses gedacht werden, und zwar in der Weise, dass die erstere virtualiter und per eminentiam die letztere in sich trägt und ihr logisches Prius ist. In diesem Sinne liegt erst in der Synthese der nominalistischen Forderung Gersons mit der realistischen seiner Gegner die volle Wahrheit. Es spielt sich hier in dieser Periode des späteren Mittelalters derselbe Kampf zwischen abstrakter und konkreter Einheit auf dem Boden der absoluten Idee innerhalb des göttlichen Denkens ab, der in der Periode des früheren Mittelalters sich um den ganzen Gottesbegriff gedreht hatte. —

Raymund von Sabunde, ein spanischer Arzt und Theologe in Toulouse, sucht in seiner 1436 veröffentlichten Theologia naturalis mit dem gesunden Menschenverstand ein mehr populäres

System zustande zu bringen. Die Trinität fasst er thomistisch als das Hervorgehen des unendlichen Verstandes und unendlichen Willens aus dem unendlichen Wesen Gottes auf. Die Schöpfung teilt er in die bekannten drei Reiche und die Menschheit; die Dinge haben nur Sein, die Pflanzen Sein und Leben, die Tiere Sein, Leben und Empfinden, der Mensch dazu noch Erkenntnis und Willensfreiheit. Gott muss die Attribute dieser vier Stufen in sich vereinigen, weil er sie sonst nicht hätte aus sich heraussetzen können. —

Niklas Chrypffs aus Kues (Nicolaus Cusanus, 1401—1464) schliesst das lateinische Mittelalter in ähnlicher Weise ab, wie Scotus Erigena es einleitet, nämlich mit einer Verschmelzung der Aristotelischen und neuplatonischen, der theistischen und pantheistischen, der scholastischen und mystischen Bestandteile der christlichen Philosophie, enthält aber auch zugleich die Keime der neueren Philosophie in sich. Seine harmonisierende Natur lehnt sich offen gegen den Anspruch des Aristotelismus auf Alleinherrschaft auf, aber ohne polemische Schärfe und unter voller Anerkennung der Verdienste des Aristoteles; er zieht es vor, in allen philosophischen Systemen eine relative Wahrheit zu suchen. Seine rationell veranlagte Natur weist selbst die Mystik nicht ganz ab, schiebt sie aber in ein künftiges Leben nach dem Tode hinüber. Der Scholastik gegenüber erscheint er als ein abschliessender Summenzieher, während er aus der Mystik die pantheistische Alleinheitslehre annimmt. Die Physik und Mathematik, die beiden Pole der Denkrichtung der kommenden Zeit, treten bei ihm zum ersten Mal in den Vordergrund, so dass er als der Urheber der wiedererwachenden Naturphilosophie des Reformationszeitalters, und als der Vater des mathematischen Rationalismus der neueren Philosophie anzusehen ist.

Die induktive oder aufsteigende Richtung des Erkenntnisganges im Gegensatz zu der absteigenden des Werdeganges oder Seinsprozesses ist von ihm mit Entschiedenheit inauguriert, und innerhalb der Induktion auch der Sinnlichkeit als dem Ausgangspunkte ihr Recht eingeräumt worden. Die Selbstgewissheit der Seele in der Vielheit der ihr vorschwebenden Erscheinungen hat er nach dem Vorgange des Augustinus zu dem zweifellos sicheren Boden des Philosophierens gemacht, und damit dem Descartes seinen Weg vorgezeichnet, ebenso wie mit der rationalen Allein-

heitslehre dem Spinoza und mit dem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, mit der Betonung des Individuums als eines Mikrokosmos (parvus mundus), mit dem rationalistischen Optimismus und dem Begriff der Entfaltung oder Auswickelung dem Leibniz. Die Aristotelische Naturansicht stiess er mit dem Satze um, dass der Schein der Ruhe täuschen könne, dass die Erde nicht ruhe, sondern sich rotierend (um die Weltachse) bewege; diese unter den italienischen Astronomen des fünfzehnten Jahrhunderts verbreitete Lehre gelangte durch Vermittelung des Regiomontanus und Peurbach auch zu Kopernikus. Die Lutherische Lehre, dass der Glaube selig mache, nicht die Werke, hat Nikolaus ebenfalls vorweg genommen. Die Kantsche Lehre, dass Raum und Zeit Produkte der Verstandes oder der Imagination seien, wird ebenfalls bei ihm angedeutet, um daraus einen Beweis für die Unsterblichkeit zu schöpfen, insofern Raum und Zeit dem Geiste, der sie schafft, nichts sollen anhaben können.

Das Denken entzündet sich an der Sinnlichkeit, als dem dunkelsten Umkreise der Schöpfung, wo das vom Centrum ausgehende Licht sich zurückwendet auf seinen Ursprung, um so den Kreislauf des Seins und Denkens zu vollenden. Der Sinn lehrt uns kennen, was hier und was an diesem Dinge ist (die Diesigkeit oder haecceïtas des Duns Scotus); aber er kann nur das Empfundene bejahen, nichts verneinen, und deshalb steht die Unterscheidung, die auf Verneinung beruht, ausser seiner Macht. Als nicht unterscheidende ist die sinnliche Wahrnehmung verworren und bietet nur Zeichen dar, die sie selbst nicht von dem Bezeichneten unterscheiden, also auch nicht verstehen kann; ihre Genauigkeit oder Präcision erhält sie erst durch den diskursiv-rationalen Verstand (ratio, discursus), der die Unterscheidungsfähigkeit hinzubringt.

So lange der Verstand bloss sinnliche Einzelvorstellungen mit einander vergleicht, ist er noch blosse Imagination; erst durch die Begriffe erhebt er sich zur eigentlich rationalen Erkenntnis oder ratio im engeren Sinne. Sein Leitstern ist die Unvereinbarkeit der Gegensätze nach dem Satze des Widerspruchs; die allgemeinen Begriffe sind seine Erzeugnisse. Nikolaus ist Nominalist in Bezug auf das Verhältnis des menschlichen, rezeptiven und reproduktiven Denkens zu den Dingen, aber Realist in Bezug auf das Verhältnis des göttlichen schöpferischen Denkens zu den-

selben, das ihre quidditas umspannt. Die geistige Kraft oder das Urteilsvermögen bedarf der Erregung durch die Sinnlichkeit, kann aber dann nach empfangener Anregung auch der Sinnlichkeit entbehren; diese geistige Kraft oder das Urteils- und Begriffsvermögen ist der Seele anerschaffen, aber nur als Vermögen, das der Anregung durch die Sinnlichkeit bedarf, um zu wirklichen Begriffen und Urteilen zu gelangen. Die rationale Verstandeserkenntnis, deren höchste Gestalt uns die Mathematik zeigt, ist ein notwendiger Durchgangspunkt des Erkennens, aber nicht die höchste Erkenntnis selbst. Die rationale Verstandeserkenntnis darf nicht übersprungen werden, weil sie notwendiges Glied im Aufsteigen von der Sinnlichkeit ist; aber man darf auch nicht bei ihr stehen bleiben.

Wie jede Stufe der Erkenntnis erst in der nächsthöheren ihre Genauigkeit hat, so auch die Verstandeserkenntnis die ihrige erst in der Vernunftanschauung, oder die rationale erst in der intellektualen.*) Die Mathematik soll die Dinge messen, was ihr niemals genau gelingt; der rationale Massstab der Zahl versagt schon im Reiche des reinen Gedankens, wo sie ein irrationales Verhältnis ausdrücken soll. Indem der diskursive Verstand seine Grenze erkennt, ahnt er schon das Höhere seiner selbst; so wird die ihm einwohnende Macht der Vernunft zu seinem Licht, das ihn erleuchtet. Die Mathematik strebt nach dem Unendlichen, ohne es zu erreichen; wo sie es als erreicht voraussetzt, sieht sie die im Endlichen waltenden Gegensätze zerrinnen, z. B. das Krumme und Gerade, Bogen und Sehne, Bewegung und Ruhe, Winkel und einfache grade Linie. Der Trieb zum Unendlichen ist zugleich Trieb zur Auflösung der Gegensätze; in diesem Triebe offenbart sich uns die Immanenz der Vernunft in unserem Verstande. Aber der Trieb bleibt unerfüllt, d. h. wir bleiben der Sinnlichkeit und Imagination und der diskursiv-verständigen Reflexion verhaftet und können wohl den in uns wirksamen intellektualen Faktor als einen uns notwendig immanenten postulieren, können ihn aber nicht in seiner Genauigkeit oder Präcision erreichen. Nur reinen Geistern würde der reine Intellekt oder die reine Vernunft zukommen, dergleichen wir nicht sind.

*) Man wird bemerken, dass ratio und intellectus hier noch die entgegengesetzte Stellung zu einander haben, wie Vernunft und Verstand in der heutigen Ausdrucksweise.

Das Intellektuelle oder Intelligible gehört weder der Welt noch der Zeit an und liegt über jedes Bild der Einbildungskraft hinaus. Der Intellekt oder die Vernunft ist die Wurzel, das Princip oder das Licht des rationalen Verstandes; er umfasst alles in der Einheit, was in den Gedanken des diskursiven Verstandes sich in der Vielheit vollzieht. Wenn der Sinn nur Bejahungen, der Verstand nur die Alternative von Bejahung und Verneinung kennt, so umfasst die Vernunft die Einheit von Bejahung und Verneinung, da das Zusammenfallen der Gegensätze die Bejahung jedes wie die Verneinung als einzelnen ausschliesst, als Gliedes des ganzen Gegensatzes einschliesst. Die Vernunft zeigt die Rückkehr des Vielen zur Einheit, wie sie selbst aus dem Einen stammt; in dem vieleinigen Intelligiblen berührt sie die Einheit selbst der höchsten Wahrheit und umfasst diese, welche Gott ist, mit intellektueller Freude. Wie bei Plotin besteht im Intellekt (*νοῦς*) die volle Einheit von Denkendem, Gedachtem und Denken (intelligens, intelligibile, intelligere). Aber der Mensch erreicht diese höchste Genauigkeit des Intellekts oder des mit ihm identischen Intelligibeln, welche Gott selbst ist, nicht; er berührt sie nur ahnend, da ihm ja der Intellekt selbst nur als immanenter Trieb gegenwärtig ist, der sich in unerreichbaren Postulaten kundgiebt. Das Endliche kann das Unendliche nur in seiner endlichen Weise abspiegeln; sein Erkennen ist nur ein asymptotisches Annäherungsstreben. Eine Ergänzung unserer Unwissenheit bietet der auch den einfachen Gemütern zugängliche religiöse Glaube, und die Hoffnung, dass wir dereinst nach dem Tode durch den Glauben zum Schauen Gottes gelangen werden; denn nur ein raptus, der uns von der Welt löst, kann uns das Schauen Gottes zu teil werden lassen.

So haben wir denn drei Stufen des Erkennens bei Nikolaus gefunden, die sinnliche, die intelligible und die göttliche; ihnen entsprechen drei Sphären der Welt, die sinnliche, intellektuelle und die göttliche. Die sinnliche Erkenntnis haftet an der äussersten Rinde der Welt und wäre auch so nicht Erkenntnis, wenn sie nicht vom Verstande durchleuchtet wäre; der Verstand ist also das Centrum der sinnlichen Welt. Die intelligible Erkenntnis eignet nur den reinen Geistern, die die intellektuelle Welt ausmachen (den *κόσμος νοερός* des Proklos); ihr beider Centrum ist der Intellekt. Die göttliche Welt ist die Wahrheit selbst, das

Urbild der geschaffenen Dinge in Gottes Gedanken (der κόςμος νοητός im Unterschiede vom κόςμος νοερός), also mit der göttlichen Erkenntnis Eins; ihr Centrum ist Gott selbst. Die Stufen des Erkennens sind nicht getrennt, sondern durchdringen sich, so dass die höhere die niedere erleuchtet und die niedere schon die Vorahnung der höheren in sich trägt und aus sich heraustreibt; ebenso ist in den Weltsphären der gleiche Inhalt nur in verschiedener Daseinsweise gegeben. In der sinnlichen Erkenntnis und in der Sinnenwelt gilt die Unvereinbarkeit der Gegensätze, in der intellektuellen und göttlichen Welt ihr Zusammenfallen in Eines, die coïncidentia oppositorum. Da alle verstandesmässigen Kategorien das Nichtzusammenfallen der Gegensätze voraussetzen, so können sie auch nur für die sinnliche Welt Geltung haben, nicht für die intellektuelle und göttliche Welt, in welcher die Gegensätze von Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung u. s. w. ebenso wie alle anderen Gegensätze in Eins fallen müssen.

Am undeutlichsten bleibt hierbei der Unterschied derjenigen intellektuellen Vernunfterkenntnis, welche die reinen Geister in der intellektuellen Welt besitzen, einerseits von derjenigen, zu welcher schon der Mensch sich aufzuschwingen vermag, und andererseits von der göttlichen; man weiss nicht recht, ob sie, befreit von den Schranken der sinnlichen Imagination, selbst schon die Genauigkeit der menschlichen immanenten Vernunfterkenntnis sein soll, womit sie der göttlichen gleich wäre, oder ob sie eine mittlere Stufe der Unvollkommenheit zwischen beiden einnimmt, und worin dann ihre Unvollkommenheit besteht, da sie doch nicht die der menschlichen Vernunfterkenntnis sein soll. Die intellektuelle Erkenntnis soll sein ein Sehen ohne Begreifen, ein unbegreifliches Begreifen, Spekulation, Anschauung, mystische Theologie oder Weisheit, kurz intellektuelle Anschauung; aber im Menschen ist sie eigentlich nur Postulat und unerreichbares Ideal, und erst in den reinen Geistern oder gar erst in Gott hat sie eine mehr als bloss postulierte Wirklichkeit. Soviel ist gewiss, dass der über Raum, Zeit und Welt erhabene Intellekt das Centrum dieser Erkenntnisstufe ist, dass er dieses Centrum nicht als vielheitlicher, sondern nur als einheitlicher sein kann, der sich sowohl in den vielen reinen Geistern, als auch in den vielen Menschen immanent bethätigt, und dass der Intellekt als einheitliches überweltliches Centrum mit der Wahrheit zusammenfallen muss, die Gott

unmittelbar spiegelt jedes Geschöpf an seinem Platze Gott wieder als ein Bild oder eine Erscheinung des unsichtbaren Gottes. Alles hängt in der Welt so organisch zusammen, dass keines ohne das übrige das sein würde, was es ist, und jedes das Ganze als kleine Welt in sich repräsentiert, wie ein Glied den Organismus, zu dem es gehört; darum konnte nur das Ganze auf einmal geschaffen werden. Alles steht in einer auf Gott zurückzuführenden Gemeinschaft (communio), die zugleich Liebe (oder wie Plotin sagt: Sympathie) ist. — So ist die Welt die Erscheinung (apparitio) des unsichtbaren Gottes und Gott die Unsichtbarkeit des Sichtbaren; er wird also im Gegensatz zu seiner Erscheinung und Wirkung als Wesen und Ursache festgehalten, d. h. als Gott zu einem Gliede eines Gegensatzes (Gott und Welt) gemacht. Er ist die abstrakte Einheit, während die Welt das am meisten Zusammengezogene oder Konkrete ist. Weil nur die Erkenntnis aus der Ursache eine wahre Erkenntnis sein soll, darum sollen wir eine wahre Erkenntnis der Welt nur aus dem Rückgange auf Gott, eine wahre Erkenntnis des Bedingten und Beschränkten nur aus dem Regress auf das Unbedingte und Unbeschränkte schöpfen können. Bei alledem wird Gott eben die Einheit der Gegensätze abgesprochen, indem das andere Glied ihm gegenüber begrifflich verselbständigt und seinem Begriff gegenübergestellt wird. Ist dies richtig, so ist Gott nicht das Absolute als Einheit des Absoluten und Relativen, sondern das Absolute mit Ausschluss des Relativen; dann ist es unhaltbar, dass Gott die Einheit aller Gegensätze sei. — Sobald Nikolaus das Wesen Gottes ohne Rücksicht auf die Welt betrachtet, sucht er die Einheit der Gegensätze durchzuführen; sobald er ihn in seinem Verhältnis zur Welt betrachtet, lässt er sie stillschweigend fallen. Selbst die Dreieinigkeit lässt er nur als ein menschliches Bild gelten, das Gottes Verhältnis zu den Geschöpfen ausdrückt, insofern die drei Momente der Trinität, wie sie nun auch gefasst werden mögen (z. B. als unitas, aequalitas und connexio, d. h. als abstrakte Einheit, Selbstverdoppelung und Wiedervereinigung), doch nur geschöpfliche Unterscheidungen von Gegensätzen sind, die in Gott schlechthin ungeschieden bleiben.

Gott ist alles und nichts einzelnes von allem; alles muss deshalb von ihm bejaht und verneint werden, oder in Bezug auf alles vereinigt Gott Bejahung und Verneinung, Sein und Nichtsein.

Ebenso vereinigt er Wirklichkeit und Möglichkeit, weil das Seinkönnen dem Sein vorangehen muss, aber (nach Aristoteles) ohne Beihilfe eines wirklichen Seins nicht den Übergang vom Können zum Sein vollziehen kann. Nikolaus schliesst daraus nicht, wie Aristoteles, dass die Wirklichkeit das Prius der Möglichkeit sei, sondern dass beide koordiniert oder ewig in Gott vereint bestehen. Er definiert Gott demgemäss als die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, des Könnens und Seins, oder als Kann-Ist (possest). Als dritte Bestimmung schliesst sich nach dem ontologischen Beweis die der Notwendigkeit an.

Seine Möglichkeit, oder sein Vermögen, oder seine Macht (potentia) ist zugleich die ewige Möglichkeit aller Dinge, d. h. die erste Materie, die nicht mit der veränderlichen sinnlichen Materie zu verwechseln ist. Nikolaus erklärt es für einen Hauptirrtum der Aristotelischen Lehre, dass er die sinnliche, innerweltliche Materie nicht aus einer höheren Materie ableitet; den misslungenen Versuch Plotins, die intelligible Materie in der Weltseele zu finden, hat er wohl nicht gekannt. Nikolaus selbst inauguriert mit seiner Ableitung eine neue Phase der metaphysischen Spekulation in Betreff der Materie, indem er zwar ebenso wie Aristoteles die Möglichkeit in dem doppelten Sinne von passiver und aktiver Möglichkeit kennt, aber den Begriff der ersten Materie nicht mehr, wie alle früheren, auf der Seite der reinen Passivität sucht, sondern in das aktive Vermögen Gottes hinüberspielt. Damit ist der Begriff der Materie auf eine ganz neue Basis, nämlich auf die der Kraft gestellt; die hier aufgetauchte Umwälzung tritt freilich in der Metaphysik zunächst wieder zurück, wirkt aber in der Naturphilosophie doch weiter, bis sie von Leibniz aufgegriffen und in ihrer grundstürzenden metaphysischen Bedeutung erkannt wird.

Diese erste Materie, oder dieses schöpferische Vermögen oder die schöpferische Allmacht, verknüpft er mit dem Willen, sich schöpferisch durch die Welterscheinung zu offenbaren, durch den Begriff der metaphysischen Notwendigkeit, wagt aber noch nicht, beide in Ein Princip zusammenzufassen. Er hat das richtige Gefühl, dass dies blosse Vermögen des Schaffens noch etwas anderes ist als der Wille zu schaffen, und dass beide in der engsten Verknüpfung stehen; aber er bemerkt nicht, dass Vermögen und schöpferischer Thatwille sich verhalten wie ruhendes und thätiges Vermögen, oder wie ruhender und erhobener Wille, oder wie

Wille und Wollen, also nur zwei Zustände desselben Attributs sind. Dabei erscheint dann die ewige Wirklichkeit Gottes, seine ewige Aktualität, wie bei Plotin als Einheit von Ruhe und Bewegung, oder von Null-Bewegung und unendlicher Bewegung, und als Einheit von Denkendem, Denken und Gedachtem, als die Weisheit, in welcher alles in ewiger Gegenwart wirklich ist.

Allerdings kommt es hier noch nicht zu einer Koordination von potentia und actus purissimus, von schöpferischer Allmacht und Denkbethätigung, von Schöpferkraft und Schöpfungsurbild, von Wille und absoluter Idee, weil die Neigung zur trinitarischen Konstruktion sich stets störend eindrängt und die Identifizierung von Macht (oder Kraft) und Wille hindert. Andererseits spielt das neuplatonische Eine als Dasselbiges ohne Anderheit (als ταὐτόν ohne ἕτερον), als das über dem Intellekt (νοῦς) Stehende und ihn Überragende auch hier seine Rolle; aber Nikolaus gelangt nicht dazu, es sicher von dem Attribut des Intellekts und seiner Aktualität zu unterscheiden, oder gar es dem Attribut der dynamischen Potenz überzuordnen, sondern vermengt es doch wieder mit beiden. Hätte er es als ein beiden Attributen übergeordnetes vielheitlos Eines erkannt, wie Plotin, so hätte ihm die Dreiheit des Einen absoluten Subjekts, der dynamischen Potenz und des Intellekts sehr nahe liegen müssen, zu der er jetzt nicht gekommen ist. Der kirchlichen Trinitätslehre steht die eine Konstruktion so fremd gegenüber wie die andere.

Nikolaus hat das richtige Gefühl davon, erstens dass unser diskursiver Verstand in seiner Thätigkeit durch eine höhere intellektuelle Erleuchtung geleitet wird, die ihm unähnlich, eine intellektuelle Anschauung sein muss, zweitens, dass diese intellektuelle Anschauung beliebig vieles simultan und synthetisch umfasst, was der reflektierende Verstand diskursiv nacheinander und analytisch denkt, drittens, dass dieser uns einwohnende intuitive Intellekt kein individuelles, sondern ein allgemeines Princip ist, in welchem der Gegensatz von Subjekt und Objekt nicht zu finden ist, und viertens, dass sein immanentes Wirken in unserem Erkenntnisprozess auf Grund sinnlicher Anregung potentielle Denkformen zu Tage treten lässt, die in uns zu schlummern schienen. Da der diskursive Verstand bei Nikolaus ratio heisst, so erscheint das Wesen des Intellekts im Gegensatze gegen den diskursiven Verstand notwendig irrational, und so kann Nikolaus zu dem Ge-

danken kommen, dass der Intellekt sich in irrationalen Denkformen bewege. Dabei bleibt dann freilich unverständlich, wie ein irrationaler Intellekt es anfangen soll, uns durch seine Immanenz als angeborenes Urteilsvermögen über die Schwäche, Stärke oder zwingende Bündigkeit der Ratiocinationen zu belehren, die einer entgegengesetzten Logik huldigen wie er selbst.

Der irrationale Intellekt soll freilich nicht unlogisch sein, sondern nur einem höheren logischen Gesetze folgen, als dem des Widerspruchs. Die simultane synthetische Ineinsfassung der intellektuellen Anschauung soll alles mögliche umspannen, also auch alle möglichen Gegensätze; deshalb muss sie auch das Widersprechende vereinigen können. Die Leibnizsche Unterscheidung des Possiblen und Kompossiblen, d. h. des abstrakt Möglichen und des konkret Vereinbaren, fehlt hier noch; die ewige Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott soll alles Mögliche auch als ein in der intellektuellen Anschauung ewig ideell Verwirklichtes setzen.*) Das ist freilich nicht anders möglich, als unter Aufhebung des Satzes vom Widerspruch. Gott ist alles und keins von allem; beides ist wahr, aber nur in verschiedenem Sinne. Er ist alles, insofern alles nur wechselnde Daseinsweise oder modus essendi**) der Substanzen ist, deren Sein in dem seinigen wurzelt; er ist keins von allem, insofern sein Sein jedes einzelne Dasein überragt und das weltliche Dasein überhaupt transcendiert. So kommt ihm Bejahung und Verneinung, Sein und Nichtsein in Bezug auf das Einzelne in ganz verschiedenem Sinne zu, der einen Widerspruch bei der Vereinigung ausschliesst; Nikolaus aber ignoriert diese Verschiedenheit der Beziehungen und sucht einen Widerspruch, wo keiner ist.

Der letzte Grund dafür liegt darin, dass Nikolaus aus den

---

*) Hier ist unter Möglichkeit die Einheit von aktivem Vermögen und passiver Möglichkeit, von dynamischer Macht und logischer Möglichkeit zu verstehen. Nikolaus trennt das dynamische Realisationsvermögen des Schöpferwillens und die passive logische Möglichkeit des eventuellen Willensinhalts noch ebenso wenig, wie er die dynamische Potenz und die Willensmanifestation als zwei Zustände eines Princips erkennt; nur in seinem Begriff der ersten Materie scheint das aktive Vermögen von der passiven Möglichkeit abgelöst zu sein.

**) Dieser Ausdruck tritt hier zuerst an die Stelle des Wortes Accidens, was als ein Fortschritt gelten kann, insofern modus essendi einen gesetzmässig von innen heraus gesetzten Zustand, Accidens aber etwas zufällig von aussen her Angeflogenes und Herzugekommenes bedeutet.

herkömmlichen Bestimmungen der vielheitlosen Einheit und inhaltlichen Unveränderlichkeit Gottes die Konsequenzen strenger zieht, welche schon die Kirchenväter hatten ziehen müssen. Wenn Gott das neuplatonische Eine, das Identische ohne Andersheit sein soll, so kann er die Vielheit nicht in sich einschliessen, sondern muss sie ausschliessen; was aus aussergöttlichem Gesichtspunkt als ein Anderes und dadurch Vieles erscheint, muss innergöttlich ein Dasselbiges und darum Nichtvieles oder einfach Eines sein. Wenn der Inhalt des göttlichen Gedankens ewig unveränderlich sein soll, so muss auch alles logisch Mögliche in ihm ewig ideell verwirklicht sein; was aus aussergöttlichem, weltlichem Gesichtspunkt successiv aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit tritt und so den Widerspruch vermeidet, muss innergöttlich eine ewig simultane Wirklichkeit haben und darum widerspruchsvoll sein. Es ist unter den herkömmlichen Voraussetzungen nur folgerichtig, dass Nikolaus das göttliche Denken von dem Satze des Widerspruchs freimacht, und selbstverständlich, dass er es als eine höhere Art von Denken gegenüber dem menschlichen betrachten muss, wenn er es einmal im logischen Gegensatz zu ihm bestimmt hat. Ebenso folgerichtig ist es, dass er unser Denken an den aussergöttlichen, peripherischen Gesichtspunkt gebunden erachtet, und ihm keine positiven Übergriffe in den innergöttlichen Gesichtspunkt gestattet, den es nur als das jenseit seiner Grenze gelegene Gegenteil seiner selbst ahnt und postuliert. Es bleibt infolge dieser Grenzrespektierung die ganze Hypothese bei Nikolaus praktisch und theoretisch unschädlich; d. h. sie führt nicht zu einer Widerspruchsdialektik der menschlichen Wissenschaft, wie bei Hegel, der den aussergöttlichen und innergöttlichen, peripherischen und centralen Gesichtspunkt der beiden entgegengesetzten Logiken beständig vertauscht.

Die positive Leistung des Nikolaus besteht darin, dass er den thätigen Verstand des Aristoteles als averroistisch allgemeinen mit dem neuplatonischen Nus und seiner Identität von Subjekt und Objekt verschmilzt und die Gegensätzlichkeit seiner intellektuellen Anschauung gegen die diskursive Reflexion des an die Sinnlichkeit gebundenen Verstandes anerkennt. Sein Irrtum besteht darin, dass er die Gegensätzlichkeit der unbewussten intellektuellen Anschauung gegen die bewusste diskursive Reflexion zu einer Gegensätzlichkeit der für beide massgebenden logischen

Gesetze erweitert, anstatt anzuerkennen, dass der scheinbare Unterschied in logischer Hinsicht nur in der verschiedenen Bethätigung derselben logischen Gesetze in intuitiver und diskursiver Form begründet ist. Die Motive für seinen Irrtum entsprangen teils aus dem Doppelsinn der Bezeichnung ratio, teils aus der Identifikation von Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott, die wieder aus den herkömmlichen Voraussetzungen vielheitloser Einheit und ewiger inhaltlicher Unwandelbarkeit, oder, anders ausgedrückt, aus der Nichtunterscheidung des Einen Subjekts und der vielen Aktionen, der Unwandelbarkeit des Wesens und der Wandelbarkeit des Thätigkeitsinhalts in Gott folgte. So scheitert der bedeutendste Versuch seit Plotin, die Kategorienlehre des Intelligiblen auf eine neue Basis zu stellen.

III.

Die Metaphysik der Renaissance und Reformationszeit.

1. Das Wiederaufleben des Neuplatonismus.

In dem vorhergehenden Abschnitt haben wir gesehen, dass das philosophische Zeitbewusstsein sich thatsächlich von Aristoteles mehr oder minder weit entfernt hatte, aber über die Grösse der Entfremdung sich noch nicht recht klar war. Noch immer galt Aristoteles als der grösste Metaphysiker, und von Nebensachen abgesehen glaubte man noch immer, die christliche Theologie mit seiner Lehre vereinigen zu können; selbst der Nominalismus meinte noch auf Aristotelischem Boden zu stehen. Dies wurde nun anders, indem zunächst Aristoteles als Metaphysiker entthront wurde und nur noch als Physiker Geltung behielt. In zweiter Reihe wurde dann seine Physik durch eine neue Naturphilosophie und die Anfänge der modernen Physik verdrängt, so dass nur noch seine Logik als formale Schulung des Geistes in Ansehen blieb. In dritter Reihe erhob dann der gesunde Menschenverstand im Bunde mit dem zum Sensualismus fortgeschrittenen Nominalismus sein Haupt gegen die Aristotelische Schullogik und tilgte damit den letzten Rest des Aristotelischen Ansehens aus dem Zeitbewusstsein.

Der erste Schritt in dieser Umwälzung erfolgte durch die enge Berührung der lateinischen Theologen mit den griechischen, welche die Entwickelung der abendländischen Scholastik nicht mitgemacht hatten, sondern in der neuplatonischen Phase des Christentums stehen geblieben waren. Die Versuche zur Versöhnung der griechischen und römischen Kirche führten zu

gemeinsamen Kirchenversammlungen erst zu Ferrara, dann zu Florenz 1438; die hier angeknüpften Beziehungen wurden vervielfältigt, als nach der Eroberung von Konstantinopel durch die Türken im Jahre 1453 eine Anzahl griechischer Gelehrten nach Italien übersiedelte.

Georgios Gemistos Plethon (1355—1450) und sein Schüler, der Kardinal Bessarion (1403—1472) waren die ersten Griechen, die den Kampf gegen Aristoteles und insbesondere gegen die averroistische Auslegung seiner Lehre aufnahmen, und ihn in jeder Hinsicht gegen Platon heruntersetzten. Ihm gegenüber verteidigen sie die neuplatonische Principienlehre unter dem Namen des Platon. In dem Einen sind Wesen, Energie und Vermögen zu ununterscheidbarer Einheit verbunden; im Nus sind zwar Wesen und Energie unterschieden, aber ohne Unterschied des Vermögens; in der Weltseele tritt auch dieser Unterschied hinzu, indem die Seele zeitlich aus dem Vermögen zu denken zu der Energie des Gedankens übergeht. Die Überlegenheit des Allgemeinen über das Besondere im Sinne der platonischen Ideenlehre, die Unmittelbarkeit der Wirkungen der göttlichen Vorsehung in der Welt, die göttliche Bewusstheit der absolut vernünftigen Zweckthätigkeiten im Naturprozess u. a. m. wird gegen Aristoteles geltend gemacht und ihm wegen seiner mangelhaften Metaphysik auch die Autorität in der Physik abgesprochen. In diesem letzteren Punkte blieben die Angriffe vorläufig erfolglos, aber das Ansehen des Aristoteles als Metaphysikers wurde erschüttert.

Marsilius Ficinus (1433—1499) lehrt fünf Grade des Seins: 1. Die Quantität, die vieles und veränderlich ist, 2. die Qualität, die zwar eines, aber in der Veränderlichkeit teilbar ist, 3. die Seele, die auch veränderlich, aber eine unteilbare Einheit ist, 4. den reinen Geist, der unveränderlich, aber in der Vielheit ist, 5. Gott, der einig und unveränderlich ist. Die drei obersten Principien entsprechen den neuplatonischen, so dass nur die Quantität und Qualität zu diesen hinzugefügt sind. Die Seele, als die in der Mitte stehende Stufe, soll zwischen den oberen und unteren vermitteln. Gott an sich ist das Eine, in Bezug auf unseren Verstand heisst er die Wahrheit, in Bezug auf unseren Willen das Gute, so dass das Eine, Wahre und Gute in Gott ein und dasselbe sind. Denn Gott ist so wenig Verstand oder Wille, wie er Geist ist;

gleichwohl erkennt er alles und sich selbst, und Gott erkennen heisst nichts anderes, als von ihm erkannt werden. Ebenso wie Gott sich ohne Verstand erkennend verhält, so verhält er sich ohne Willen wollend; denn er bringt die Welt nicht so sehr erkennend, als vielmehr wollend hervor. Gegen die Emanationslehre betont er einerseits die freie Thätigkeit in der göttlichen Schöpfung, andererseits die Unmittelbarkeit des göttlichen Wirkens, wie sie durch die Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses der Menschenseele zu Gott gefordert wird. Wie Nikolaus Cusanus erwartet er die unvergängliche Befriedigung in der schauenden Vereinigung mit Gott erst nach Ablegung des sinnlichen Leibes. Den Aristoteles lässt er wenigstens als Physiker gelten.

Wenn schon Gemistos und Bessarion in der Platonischen Philosophie eine die theosophischen Geheimlehren aller Völker zusammenfassende Weisheit zu finden glaubten, so kann es nicht auffallen, dass Johannes Pico von Mirandola (1463—1494) auch die Kabbala der Beachtung der Philosophen empfahl, als ob in ihr der Schlüssel zur Deutung all dieser Mysterien ältester Offenbarung gegeben sei. Diese Empfehlung hat in den nachfolgenden beiden Jahrhunderten viel Verwirrung in den Köpfen angerichtet. Im übrigen sucht Pico, obwohl er vor allem Platoniker sein will, doch auch die Harmonie mit anderen Systemen nachzuweisen, und will z. B. zwischen Aristoteles und Platon oft nur eine Verschiedenheit der Ausdrucksweise zugeben. So findet er es richtig, dass Gott nach den Platonikern nicht das Seiende, sondern als dasjenige, durch Teilnahme woran alles sein Sein hat, ein Überseiendes ist; aber er glaubt, dass auch Aristotelische Andeutungen auf dieses Höhere hinweisen. Seine versöhnlichen Absichten stehen übrigens wenig im Einklang mit der Heftigkeit der Polemik gegen die Zeitgenossen, durch die er ihnen Einfluss zu verschaffen suchte.

Johann Reuchlin (1455—1522) unterstützte die Picosche Empfehlung der Kabbala, aber nicht nur zum Zweck des theoretischen Eindringens in die Geheimlehren, sondern auch zu dem praktischen Zweck, sich ewige Seligkeit und irdische Glückseligkeit zu sichern. Damit ist die Auflösung der Theosophie in Naturphilosophie und Magie bereits vorgezeichnet, wie sie von Agrippa von Nettesheim eingeleitet, im weiteren Verlaufe dieses erneuerten Neuplatonismus sich nach dem antiken Vorbilde voll-

zog. Diese naturphilosophische Richtung aber, die sich bis in das siebzehnte Jahrhundert hinein erstreckt, scheint es zweckmässig, einem späteren Abschnitt vorzubehalten und zunächst erst die dritte Gruppe von Gegnern des Aristotelismus zu erledigen, die sich aus Grammatikern und Skeptikern zusammensetzt.

---

2. Grammatiker und Skeptiker.

In welchem Masse zu Ende des fünfzehnten Jahrhunderts das Ansehen des Aristotelismus bereits gesunken war, zeigt sich am deutlichsten daran, dass diejenigen Philosophen, die sich noch Aristoteliker oder Peripatetiker zu nennen beliebten, in der That nur noch farblose Eklektiker ohne alle Bedeutung waren. Weit entfernt, das Ansehen des Aristoteles zu unterstützen, trugen sie nur noch mehr dazu bei, es zu untergraben, indem sie sich untereinander über die Auslegung der Aristotelischen Lehren und die Bedeutung des Averroes stritten, und durch ihre schwächliche Skepsis und noch schwächlicheren eklektischen Lösungsversuche die Unvereinbarkeit des Aristotelismus mit der Kirchenlehre immer offener blosslegten. Dies gilt insbesondere für Alexander Achillini († 1518) und Petrus Pomponatius (1462—1525). Das Laterankonzil verdammte am 19. Dezember 1512 sowohl die averroistische Auslegung der Aristotelischen Lehre, als auch diejenige, welche sich an Alexander von Aphrodisias anschloss, und zog damit das theologische Ergebnis des Kampfes gegen die Aristotelische Metaphysik.

Luther hatte anfänglich gegen Aristoteles eine starke Abneigung, und zwar nicht bloss gegen seine Metaphysik, sondern auch gegen seine Ethik, und Missachtung gegen seine Physik und Logik. Aber schon im Jahre 1520 lenkte er ein und gab zu, dass seine Logik, Rhetorik und Poetik als formale Schulungsmittel junger protestantischer Theologen nützlich sein könnten.

Philipp Melanchthon (1497—1560) war es wohl hauptsächlich, der diesen Umschwung bewirkte und durch seine mehr eleganten als tiefen, von 1520—1547 erschienenen Lehrbücher die

formale Geltung des Aristoteles in der lutherischen Konfession für mehr als ein Jahrhundert sicher stellte. Als Philosoph ist Melanchthon ein bedeutungsloser Eklektiker, der die Gegensätze der christlichen und heidnischen Lehren, der geistlichen und weltlichen Bestrebungen, der realistischen Metaphysik, der nominalistischen und naturalistischen Zeitströmungen durch schwächliche Kompromisse und tastendes Schwanken zu vereinigen sucht, ohne von ihrer Schärfe eine Ahnung zu haben.

Während durch Melanchthons Einfluss und Luthers Zustimmung wenigstens die Aristotelische Logik, Dialektik, Rhetorik und Poetik im deutschen Protestantismus für die Schulen massgebend blieben, nahm in den katholischen Ländern der Kampf auch gegen diese Seite der Aristotelischen Philosophie seinen Fortgang.

Diese Bewegung ging von den humanistischen Philologen aus, denen der sprachliche Ausdruck oft wichtiger war, als der Inhalt, die Grammatik mehr galt, als die Logik, da sie beide nur als Mittel der Rhetorik und Poetik ansahen, und den praktischen Zweck der Überredung und den ästhetischen des Wohlgefallens am Schönen höher stellten, als den theoretischen Zweck der Erkenntnis. Die sprachliche Barbarei der Scholastik musste ebenso sehr ihr ästhetisches Missfallen erregen, wie die haarspaltende Sophistik und der unfruchtbare Formalismus der scholastischen Streitigkeiten ihren Wunsch nach einfachen, leichtfasslichen, so zu sagen populären Wahrheiten unbefriedigt liess.

Der Führer dieser Bewegung war Laurentius Valla (1407 bis 1457), der sich namentlich auf die damals neu aufgefundenen Schriften des Quinctilian stützte und diese als Autorität gegen die Aristotelischen Schriften ins Feld führte. In seiner Polemik gegen die Irreligiosität des Aristoteles, gegen seine Vielgötterei, seine Vermengung von Göttern und Dämonen, seine Beschränkung Gottes auf eine bloss theoretische Thätigkeit, unterstützt er die Angriffe der zeitgenössischen Platoniker; in seinem Kampfe gegen die falsche Spitzfindigkeit der Aristotelischen Logik und Dialektik, in seiner Berufung auf den gesunden Menschenverstand und das natürliche Gefühl für das Richtige erscheint er dagegen als ein ziemlich vereinsamter Vorläufer der Bewegung des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, dessen Schriften in der Reformationszeit viel und gern gelesen wurden. Wie er in allem

auf Vereinfachung drängt, so auch in der Lehre von den Kategorien, die er auf drei zurückführen will: Substanz, Eigenschaft und Thätigkeit. Die Substanz bezeichnet die Sache selbst und an sich, die Eigenschaft das, was ihr in bleibender oder veränderlicher Weise beiwohnt, die Thätigkeit oder Handlung das, was von ihr ausgeht. Man sieht, dass diese Vereinfachung der stoischen sehr nahe kommt, nur dass die Relation der einen Substanz zu anderen ausschliesslich als reale Beziehung und übergehende Thätigkeit gefasst ist.

Der Fortsetzer des Valla ist der Spanier Johannes Ludovicus Vives (1492—1540), der zum ersten Mal den ernstlichen Versuch macht, aus dem nominalistischen Gesichtspunkt festzustellen, welche Modifikationen an der Aristotelischen Logik, die er Dialektik nennt, nötig seien. Den Fehler der Aristotelischen Logik sieht er darin, dass sie etwas über die Beschaffenheit der Dinge ausmachen will, anstatt sich bloss auf die Untersuchungen über die Formen des Denkens und die formale Richtigkeit der Urteile und Urteilsverknüpfungen zu beschränken. In der That, wenn die Logik mit Begriffen operiert und die Begriffe nur subjektive Gebilde sind, so ist es folgerichtig, sie auch auf das subjektive Gebiet zu beschränken. Sein Bestreben geht dahin, das Gebiet der Logik möglichst zu beschränken, z. B. die Kategorienlehre aus der Logik in die Metaphysik, und die Untersuchung über den Satz in die Grammatik zu verweisen, den so verbleibenden Rest der Logik aber möglichst zu vereinfachen, damit nicht die falsche Spitzfindigkeit des Werkzeuges es schwerer mache, das Werkzeug zu verstehen als seinen Gebrauch. Dass eine solche Dialektik es nicht über Wahrscheinlichkeit hinausbringen könne, hebt er selbst hervor. Er verlangt, dass wir ebenso, wie seinerzeit Aristoteles es gethan hat, die Natur selbst beobachten, durch Experimente befragen und über das so Erfahrene nachdenken, nicht aber dem Aristoteles nachsprechen sollen. Auch in der Lehre von der Seele soll man selbst beobachten, welche Eigenschaften sie hat und wie sie wirkt, anstatt darüber zu streiten, was sie ist.

Bei Marius Nizolius (1498—1576) nimmt der Streit gegen die Aristotelische Logik schon sehr heftige Formen an; er hofft nicht eher auf Besserung, bis Aristoteles aus den Schulen verbannt sein werde. Die Bekämpfung des Aristoteles steht bei ihm wesentlich im Dienste des Nominalismus, den er dadurch in un-

widerleglicher Weise zu begründen hofft. Logik und Dialektik gilt ihm nicht als Wissenschaft der Vernunft, sondern als Wissenschaft der Rede, so dass beide sich in Rhetorik auflösen, welche die Worte und ihre Zusammensetzung zur Rede untersucht. Wenn auch die Philosophie oder Metaphysik als Wissenschaft der Sachen von der Rhetorik als der Wissenschaft der Rede begrifflich zu unterscheiden ist, so hat doch die erstere mit der Realität der Universalien fast ganz ihren Boden verloren und muss wesentlich durch die Wissenschaft der Rede ersetzt werden. So führt er die Substanz auf das Hauptwort, die Qualität auf das Adjektiv zurück, wobei er unter Qualität nicht bloss, wie Valla, die Quantität, sondern auch die Relation und Thätigkeit befasst. Die Hauptwörter teilt er in Eigennamen und allgemeine Bezeichnungen und erklärt die letzteren ausschliesslich für Sammelnamen, die alle Substanzen derselben Art unter sich begreifen. Einzelnes und Allgemeines, Individuum und Gattung verhalten sich demnach wie Teil und Ganzes; universale stammt von universum her, und bedeutet demnach der Satz »Sokrates ist ein Mensch« soviel wie »Sokrates ist ein Teil der Menschheit«. So vermeidet er jede abstrakte Auffassung des Allgemeinen; nur die Bestimmung, welche Einzelnen zur Einheit der Gattung zusammengefasst werden, scheint dabei nicht ohne Voraussetzung des aus ihrer Vereinigung erst Abzuleitenden gegeben werden zu können. Auch die Schlüsse sucht er zu Schlüssen vom Ganzen auf die Teile umzudeuten. Der Nominalismus schlägt hier bereits in Materialismus um; denn er lässt nur zwei Arten von Dingen gelten: kontinuierliche oder konkrete Körper und diskontinuierliche oder diskrete Mengen von Körpern. Als eine blosse Inkonsequenz erscheint es, wenn er dann doch wieder neben den natürlichen Dingen übernatürliche unkörperliche Dinge (Seelen und Gott) zulässt. Alle unsere Erkenntnis beruht auf dem Vermeiden der Abstraktion und auf der ihr entgegengesetzten Zusammenfassung (comprehensio), die er als eine neue Methode der philosophischen Erkenntnis hinstellt. Wir müssten unsere Beweise von dem aus führen, was uns bekannt sei, d. h. von der sinnlichen Wahrnehmung, und von der zusammenfassend zum Unbekannten vordringen, was freilich immer nur unsichere Ergebnisse liefert. Hiermit kommt er der Forderung der induktiven Methode noch näher als Vives.

Pierre de la Ramée oder Petrus Ramus (1515—1572) suchte im Gegensatz zu der künstlichen Dialektik der Schulen eine natürliche Dialektik aufzustellen, die der ersteren so überlegen sein soll, wie alle Natur der sie nachahmenden Kunst. Zweigliedrige Einteilungen, die er nach dem Vorbild Platons fordert, vermag er selbst nicht streng durchzuführen: Trotz seiner Verehrung Platons und seiner Hinneigung zur Ideenlehre und zum Begriffsrealismus ignoriert er die Metaphysik, ohne sie auch nur zu bekämpfen. Da es ihm nur auf die rhetorische Beweisführung für die aufgestellten Behauptungen ankommt, so lässt er alle Urteile aus Schlüssen entstehen, deren Begriffe und Vordersätze als gegeben gelten. Da an der Natur nichts zu ändern und auf Kunst wenig zu geben ist, so kommt alles auf Übung an, die sich im Lesen, Schreiben und Reden vollzieht. Dass alles, was Aristoteles sagt, erlogen ist, war eine seiner ersten öffentlich verfochtenen Thesen. Es zeigte sich an Petrus Ramus, dass der Platonische Begriffsrealismus in seiner humanistisch-popularisierten Abschwächung in Bezug auf Aristoteles zu denselben Resultaten führte, wie der extremste Nominalismus des Nizolius.

An Melanchthon und Ramus schliesst sich Nicolaus Taurellus an (1547—1606), ein heftiger Gegner des Aristoteles, der Philosophie und Theologie zu sondern sucht. Der Stoff, aus dem Gott geschaffen hat, ist das Nichts, so dass alle Dinge Produkte Gottes und des Nichts, d. h. des Seins und des Nichtseins sind. Diese (auch von Campanella vertretene) Ansicht wurde später von Leibniz übernommen; auch nach ihm sind alle Geschöpfe von Gott und Nichts und haben ihr Selbstwesen von Gott, ihr Unwesen (durch das sie von Gott unterschieden sind) von Nichts. Das Wesen der geistigen Substanz findet Taurellus in der Erkenntnisthätigkeit, deren Vermögen der unvergänglichen Substanz auch nicht durch den Sündenfall geraubt oder vermindert werden kann. Was der Sündenfall an unserem Erkennen verschlechtert hat, sind nur Accidentien und Verhältnisse. Die Vernunft erkennt nur Ewiges und Notwendiges, nicht den göttlichen Erlösungswillen; die Verzweiflung ist das Ende der Philosophie und der Anfang der Gnade. Sein Kampf gegen die Beseeltheit und substantielle Einheit der Natur arbeitet der Cartesischen Auffassung vor; seine Lehre, dass Gott nur die menschliche Freiheit durch Nachhilfe leitet und vervollkommnet, die Natur aber den ihr einmal

verliehenen Gesetzen überlässt, bahnt bereits die mechanistische Weltanschauung der Neuzeit an.

Was die vorerwähnten Philologen in das Bewusstsein der Gelehrten eingeführt hatten, fand durch Michel de Montaigne (1533—1592) in französischer Sprache die weiteste Verbreitung in allen gebildeten Kreisen. Wir philosophieren aus Neugier, aber was wir damit erreichen, ist eine Art von Poesie, die nicht ernst genommen werden muss und zu unserer Glückseligkeit wenig beiträgt. Der Erfahrung der Sinne müssen und dürfen wir trauen, obwohl sie unvollständig, lückenhaft, schwach und unsicher ist, und anstatt der Sachen selbst uns nur ihre wechselnden Erscheinungen zeigt; dem Verstande dürften wir nur dann trauen, wenn wir sicher wären, dass er unverfälscht, natürlich und gesund wäre, wie er aus der Hand Gottes gekommen ist. Dies ist aber leider nicht der Fall; unser Verstand ist nicht gesund, nicht dem ihm eingepflanzten Gesetz der Natur treu geblieben, sondern durch Leidenschaften, Lüge und Entartung verderbt. Wir müssen die instinktive Einfalt der Tiere und ihren Gehorsam gegen den Naturtrieb zum Muster nehmen, wir müssen uns demütig an die Natur hingeben, die, soweit sie nicht durch den Menschen verfälscht ist, aus Gottes Vernunft und seiner ewigen Wahrheit stammt, und auf einen Strahl der Erleuchtung harren. Selbst auf die Wahrscheinlichkeitslehre der neueren Akademie giebt er nicht viel, und lobt eher den pyrrhonischen Skepticismus, freilich nur als Mittel, uns demütig zu machen. Dass das Ich sei, will er allerdings nicht in den Kreis seines Zweifels hineinziehen, weiss aber auch damit nichts anzufangen. Diese Lehre musste den Weltleuten um so mehr einleuchten, als sie die Unterwerfung unter die äussere Landessitte nicht antastete.

Pierre Charron (1541—1603) betont noch stärker, dass wir krank sind und der Heilung durch Heilmittel bedürfen. Die Heilung soll die Reinigung von Meinung, Leidenschaft und Sünde sein, das Heilmittel die Religion, insofern nur die demütige Hingebung an die göttliche Gnade uns die verlorene Natürlichkeit wiedergeben kann. Gereinigt von Vorurteilen und Meinungen, nackt und wie eine blanke Tafel müssen wir uns Gott darstellen; dann wird Gottes Offenbarung in uns einziehen, wie die Mystiker es lehren. Die Unterschiede zwischen Tier und Mensch sollen wir uns nicht zu gross denken, da es in der Natur nur Grad-

unterschiede und keinen Sprung giebt. Sogar dem Aberglauben müssen wir dienen, wenn die Religion des Landes es verlangt; äusserlich Gehorsam leistend, rettet der Weise seine Geistesfreiheit, indem er innerlich seine skeptische Kritik übt.

Eine mehr wissenschaftliche Wendung nimmt der gegen alle bisherige Philosophie gewendete Skepticismus bei Franz Sanchez (1562—1632), einem lateinisch schreibenden Portugiesen, der einerseits die theoretischen Gründe des Zweifels zusammenhängender erörtert und andererseits methodisch über ihn hinausstrebt. Der Rückgang auf Gott und seinen Willen ist nicht bloss die Zuflucht des Unwissenden, sondern auch des Weisen, nur dass der letztere durch die mittleren Ursachen zur höchsten emporsteigt. Er wiederholt die Einwürfe der Philologen gegen die Aristotelische Logik und fügt den Hinweis auf die Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit aller aus dem Sprachgebrauch des Volkes geschöpften Worte hinzu, die nur die unbestimmte und trügerische Volksmeinung widerspiegeln. Er fordert vollkommene Erkenntnis der Sache von der Wissenschaft, findet solche aber weder in der Erkenntnis der wechselnden Accidentien, noch in der der zahllosen, unendlich verschiedenen Individuen, noch in der der fiktiven Allgemeinbegriffe. Die Identität des Individuums liegt nicht bloss in der Form, sondern auch im Stoff, deren Zusammenhang selbst wieder zweifelhaft ist. Die Sinne, von denen unsere Erkenntnis ausgehen muss, fassen nur das Äussere auf, bleiben an den Bildern der Dinge haften, nehmen nur auf und erkennen nichts, weil es zum Erkennen gehört, auch das Innere zu durchschauen. Das Gewisseste ist die Selbsterkenntnis, die uns das Dasein der inneren Erscheinungen viel sicherer beglaubigt, als die Sinne das der äusseren; aber über die Bedeutung der inneren Erscheinungen giebt sie keine Auskunft. Gott, das Unendliche, kann von uns nicht wahrhaft erkannt werden, weil es uns inkommensurabel oder unproportional ist. Deshalb haben wir keine vollkommene und wirkliche Erkenntnis; die Möglichkeit einer unvollkommenen wird nicht bestritten. Von Beobachtung und Versuch müssen wir ausgehen, die uns das Äussere zeigen, und müssen beide durch das Urteil der Vernunft auslegen, was freilich im Zurückgehen hinter das Äussere nur Konjekturen liefert. In alledem sieht man die Geburtswehen einer neuen Zeit, die sich von einer anderen Seite her aus der Naturphilosophie vorbereitet.

Sanchez ist bereits ein um ein Jahr jüngerer Zeitgenosse Bacos von Verulam, in welchem diese beiden Strömungen, die skeptische und naturphilosophische, sich vereinigten, um dem Alten einen negativen Abschluss und zum Neuen mächtigen Anstoss zu geben.

Ein Denker, der, einer um zwei Menschenalter späteren Zeit angehörig, noch ganz in den Bahnen von Montaigne, Scarron und Sanchez wandelt, und lediglich als ihr Fortsetzer betrachtet werden muss, ist Blaise Pascal (1623—1662); deshalb mag es gestattet sein, hier noch einige Worte über ihn zu bemerken, obwohl er sonst wegen seiner Polemik mit Descartes erst nach diesem behandelt zu werden pflegt. Pascal sucht die Ethik des Stoicismus mit der theoretischen Skepsis des Montaigne zu vereinigen. Mit dem Kusaner lobt er die gelehrte Unwissenheit, da wir weder das Unendlichkleine noch das Unendlichgrosse, und ohne beides das Endliche nicht zu erkennen vermögen; die Gewissheit der Erfahrung und des mathematischen Beweises lässt er zwar gelten, meint aber, dass damit noch keine wirkliche Erkenntnis der Dinge gegeben sei, weil im Vergleich mit dem Unendlichen alle endlichen Dinge für gleich zu achten seien. Die praktischen Wissenschaften, die Moral, stellt er deshalb hoch über die theoretischen, obwohl auch sie ohne Rückgang auf Gott und die Religion keine Befriedigung zu geben vermögen. Wenn der Stoiker den Menschen erhebt, der Skeptiker seine Niedrigkeit zeigt, so begehen doch beide gleichmässig den Fehler, die durch die Erbsünde verderbte Natur für gesund zu halten. Nur das ist am Menschen verehrungswürdig, dass er sein Elend, d. h. das Elend der ihn beherrschenden Selbstliebe, erkennen kann. Die Natur für unverdorben zu halten, ist die Maxime des Stolzes, sie für unwiederbringlich verloren zu halten, die der Trägheit. Die Vernunft widerlegt alle Dogmatiker, die Natur widerlegt den Pyrrhonismus; aus diesem Dilemma rettet nur der Glaube und die Offenbarung. In ihnen ruht deshalb die einzige Gewissheit, die praktischen Wert hat. Unser Herz oder Instinkt sagt uns, dass wir nicht träumen und dass wir Gott fühlen. Die weltliche Erkenntnis kommt vom Geiste ins Herz, die göttliche vom Herzen in den Geist. Das Christentum lehrt uns wie die Stoa die Grösse unserer Bestimmung, Gott gleichzukommen, und wie die Skepsis die erfahrungsmässige Niedrigkeit unseres gegebenen Seelenzustandes; es lehrt uns aber auch die Demut der passiven Hin-

gebung des Herzens an die göttliche Gnade der Wiedergeburt, durch welche wir unsere Bestimmung erfüllen sollen. In der Vernunft und dem menschlichen Leben findet diese göttliche Gnade keinen Anknüpfungspunkt für das neue Leben; deshalb muss der Mensch sich ganz passiv machen und dem eignen Willen entsagen. Was unbegreiflich ist, das ist doch wahr, und diese Wahrheit, welche unveränderlich dieselbe bleibt, ist die allein wertvolle, nicht die von den Menschen bewunderten Fortschritte der rationalen Wissenschaften und der Erfindungen. Darum hat seine Unterscheidung zwischen dem sich gleichbleibenden Naturtrieb der Tiere und der Fortschrittstendenz der Vernunft, die er der hypothetischen Montaigneschen Gleichsetzung von Instinkt und Vernunft entgegensetzt, keineswegs die Absicht, die Fortschrittstendenz der Vernunft zu preisen und zu verherrlichen, sondern im Gegenteil die, den sich ewig gleichbleibenden Instinkt des Herzens über sie zu erheben, der bei den Tieren freilich sich im Naturtriebe erschöpft, den Menschen aber zu Gott führt. Gleichwohl hat diese Unterscheidung Pascals zwischen der Stillstandsneigung des Naturtriebes und der Fortschrittstendenz der Vernunft später den nicht beabsichtigten Anstoss zu einer evolutionistischen Weltanschauung gegeben. Im Ganzen ist der Skepticismus Pascals mehr dem religiös-mystischen Scarrons, als dem weltmännischen Montaignes und dem wissenschaftlichen des Sanchez verwandt.

---

3. Die theosophische Naturphilosophie.

Agrippa von Nettesheim (1487—1535) ist der erste der neueren Neuplatoniker, in welchem die Naturphilosophie sich zum Centrum der Philosophie ausgestaltet. Die Aristotelische Logik verwirft er, weil alles Schliessen sich nur im Kreise drehe. Astrologie, Alchemie und Magie übte er selbst aus, um von der Thorheit der Reichen und Mächtigen Nutzen zu ziehen, wusste aber wohl, wie viel in ihnen Täuschung und Betrug ist. Gleichwohl hält er an ihrem grundsätzlichen Kern fest, indem er die Weisheit und Frömmigkeit vorzugsweise als Mittel zur Erlangung von

Macht über die geheimen Kräfte der Natur schätzt. Er unterscheidet drei den drei Welten entsprechende Arten der Magie: die elementare, die durch die Elemente, die himmlische, die durch die Gestirne, und die göttliche, die durch den Glauben und die Ceremonien der Religion wirkt; seine Bemühungen sind vorzugsweise der elementaren oder natürlichen Magie zugewandt, die er durch den seiner Zeit geläufigen Begriff der verborgenen, geheimen oder specifischen Eigenschaften oder Kräfte der Dinge (virtutes oder qualitates occultae) zu erklären sucht. Verborgen heissen sie, weil der Verstand sie nicht aus dem Stoff ableiten kann, sondern die Erfahrung über die in der Form gegründeten Auskunft geben muss. Dass die Dinge wirken, dass sie, nicht zufrieden mit ihrer eigenen Natur, gleichsam aus sich herausgehen und andere bezaubern, erscheint ihm wunderbar, ja sogar unmöglich bei reinen Körpern, da der körperliche Stoff unwirksam und inaktiv ist. Da die Erfahrung die Wirksamkeit zeigt, so können die Dinge nicht reine Körper sein, sondern in ihnen müssen Geister wohnen, die als verborgene Kräfte die Bewegung und Veränderung hervorbringen. Denn der Seele allein kommt es zu, von einem Stoff aus sich über einen anderen zu verbreiten und Wirkungen hervorzubringen. Die Quelle dieser allgemeinen Beseelung der Dinge ist die Weltseele, welche die allgemeine Ordnung in der Weltmaschine aufrecht erhält, und dadurch den Grund der ursachlichen Verbindung der Dinge darstellt. Durch die ganze Natur geht ein Sinn der Natur, der den natürlichen Zusammenhang aller Dinge widerspiegelt, der den Tieren ihren wahrsagerischen Geist giebt und auch uns in einer die sinnliche Wahrnehmung weit überragenden Weise lehrt, die verborgenen Zeichen der Dinge zu erkennen und ihre verborgenen Kräfte zu gebrauchen. Wir dürfen die Kräfte gebrauchen, weil unsretwegen alles ist und wir durch das Höhere zum Höchsten aufsteigen sollen, bis wir alles in Gott schauen. Das Bindeglied zwischen Leib und Seele sucht er in der fünften Essenz, oder dem Äther oder spiritus, sowohl für die einzelnen Dinge, als auch für die ganze Welt; dieser Sprachgebrauch, nach welchem der »Geist« ein feinerer Stoff ist, der zwischen grobem Stoff und Seele vermittelt, ist durch ihn für längere Zeit herrschend geworden.

Aureolus Theophrastus Paracelsus von Hohenheim 1493—1541) geht ebenfalls von der neuplatonisch-christlichen

Philosophie aus, ohne sich in konfessionelle Dogmen zwängen zu lassen, und baut auf der Lehre des Agrippa fort. Was er in dieselbe neues einführt, beschränkt sich wesentlich darauf, dass er den gesamten Naturprozess unter die naturphilosophische Kategorie des Chemismus subsumiert, und damit allerdings für die Naturphilosophie der Reformationszeit einen Gesichtspunkt eröffnet, der den Alten noch fremd und erst durch die Alchemie erreichbar geworden war. Die vier Elemente des Aristoteles werden nun endgültig als Elemente beseitigt und zu blossen Erscheinungsformen der Materie, zu Aggregatzuständen, wie wir jetzt sagen, herabgesetzt. Den drei Welten, der körperlichen, geistigen (siderischen oder himmlischen) und göttlichen (sakramentalen) entsprechen drei Materien oder drei Substanzen, die sich in allem vereinigt wieder finden, z. B. im menschlichen Geistesleben als Gemüt, Weisheit und Kunst. Da er alle drei stofflich vorstellt, so darf es nicht befremden, dass er sie auch in allen chemischen Verbindungen vereint zu finden glaubt, dass er sie überhaupt zu Elementen des makrokosmischen und mikrokosmischen chemischen Naturprozesses erhebt, und dass er sie mit begrifflichen Bezeichnungen versieht, die aus der Scheidekunst seiner Zeit entlehnt sind. (Körperlicher) Leib, (ätherischer oder siderischer) Geist und (göttliche) Seele sollen sich verhalten wie Salz, Quecksilber und Schwefel, so dass diese chemischen Substanzen, die er für chemische Elemente hält, zugleich die Elemente des Weltbaues repräsentieren. Dass man später andere Stoffe als chemische Elemente ansehen lernte, als diese, kann das Verdienst des Paracelsus nicht schmälern, welches darin liegt, dass er an Stelle der physikalischen Aggregatzustände chemische Elemente zu setzen bemüht war. Er durfte sich mit so wenigen begnügen, weil er unter den Elementen Salz, Quecksilber und Schwefel eben nicht diese körperlichen Stoffe, sondern die ihnen zu Grunde liegenden materiae primae, oder spiritus, oder specifischen verborgenen Kräfte verstand.

Der Chemismus des Paracelsus basiert auf den Voraussetzungen, dass das Gleiche durch das Gleiche sowohl erkannt, als auch geheilt wird, dass aber die Erkenntnis und die Selbstbehauptung auch nur durch Unterscheidung und Scheidung vom Gegenteil möglich ist. Allen Dingen ist als Gabe ein innerer Alchymist verliehen, der Freund und Feind, Nützliches und Schädliches spürt

und scheidet; bei den Tieren erscheint diese Gabe als Instinkt, die auf den niederen Stufen des Chemismus heute als Wahlverwandtschaft bezeichnet wird. Man sieht daraus, dass Paracelsus den Begriff des Chemismus weiter fasst, als die moderne Naturwissenschaft; er sieht nicht nur in der Gährung und Fäulnis die Mitte der chemischen Umgestaltungen, nicht nur in dem Lebensprozess der Verdauung und organischen Einverleibung einen chemischen Vorgang, sondern auch in der Zeugung. Da erscheinen dann freilich nicht nur die Auflösung im Tode, sondern auch Geburt und Wachstum als Momente des chemischen Naturprozesses, der keineswegs als ein bloss analytischer, sondern zugleich als ein synthetischer gefasst wird; nicht in ihre toten Bestandteile soll er die Dinge zerlegen, sondern sie von unlauteren Beimischungen reinigen, von dem ihnen anhaftenden Gifte durch Feuer läutern, sie zur vollen Entwickelung der virtutes occultae ihrer Keimanlagen gelangen lassen, kurz, sie zu ihrem wahren Leben bringen. Auch das letzte Gericht ist ein chemischer Prozess, indem bei dieser vollendenden Scheidung das Böse und Gute gesondert, d. h. die elementarischen Dinge in die erste Materie zur ewigen Qual zurückgeführt, die sakramentalischen Dinge aber in Gott verklärt und der ewigen Freude teilhaftig werden. So werden selbst die ethischen Kategorien auf chemische zurückgeführt, wobei noch unaufgeklärt bleibt, wie das gut Geschaffene und nur relativ (d. h. für etwas anderes Schädliche oder) Böse als ein an und für sich Böses verworfen und zur ewigen Qual verurteilt werden kann.

Die Lehre des Agrippa, dass der Spiritus oder Geist ein ätherischer oder siderischer Leib sei, der den körperlichen Leib mit der Seele verknüpft, wird von Paracelsus näher ausgeführt und mit dem pneumatischen Leibe der talmudisch-paulinischen Auferstehungslehre in Beziehung gesetzt. Dieser Geist ist aber nichts Einfaches, sondern besteht aus vielen Geistern, die mit einander und mit dem körperlichen Leibe und seinen Teilen in Wechselwirkung stehen; insbesondere wird nach dem Vorgange des Agrippa ein niederer Geist (der Archäus, spiritus vitae oder Lebenskraft, auch Mumia) und ein höherer (astralischer, siderischer Leib, Evestrum) unterschieden. Selbst die Seele zeigt Stufen verschiedener Art, wenn sie auch als göttlicher Funke eine Einheit ist, die den ganzen Mikrokosmus durchseelt und erleuchtet (als Engel

oder Gewissen). Wie das Experiment ohne Wissenschaft trügerisch ist, so liefert die Spekulation ohne Erfahrenheit eitel Phantasterei; erst die Verbindung von Experiment und Spekulation giebt die wahre experientia (d. h. induktive Erkenntnis). Das Licht der Natur und das innere Licht sollen sich ergänzen, und man soll über der Natur Gott nicht vergessen, von dem alle Kräfte sind, und der sie alle in seiner Hand hat.

Von anderen Voraussetzungen als Paracelsus ging Hieronymus Cardanus (1501—1576) aus, der als Erscheinungsform der das All belebenden Weltseele die Wärme auffasst, die er mit dem Lichte gleichsetzt. Materie und Wärme-Licht sind seine beiden Naturprincipien, die sich verhalten wie Passives und Aktives, Stoff und Form. Das Hauptmerkmal der Materie ist das Feuchte, das sich in Erde, Wasser und Luft gliedert. Da in allem beide Principien zusammenwirken, so giebt es nichts Unbelebtes, auch nicht im Mineralreiche. Der aus materia und anima zusammengesetzte Leib wird dann durch den spiritus mit der von Gott stammenden mens verbunden, deren Funktion das Wissen ist, insbesondere das rationale, mathematische Wissen.

Bernardus Telesius (1508—1588) fasst im Gegensatz zu Cardanus die Materie als wesentlich eigenschaftslos und setzt deshalb als ein drittes Princip die Kälte neben die Wärme und die Materie. Wie die Wärme das Princip der Bewegung, so ist die Kälte das der Erstarrung und Bewegungslosigkeit; das erstere dehnt die Materie aus, das letztere zieht sie zusammen. Die Kälte hat ihren Sitz im Mittelpunkt der Erde, die Wärme am Himmel und in der Sonne. Materie, Wärme und Kälte sind von Gott so geschaffen, dass sie in gleichem Masse beharren und beständig wirksam bleiben, so dass sie keiner eingreifenden Mitwirkung Gottes bedürfen. Kontraktion und Expansion oder Kälte und Wärme sind die Kräfte des an sich kraftlosen Stoffes. Nur mit der Natur hat die Physik es zu thun; von Theologie und Metaphysik, von Religion und Moral soll sie sich ganz unabhängig machen, was dem Telesius freilich noch nicht gelingt. Nur die Natur soll sie befragen, nur der sinnlichen Erfahrung nachgehen; zu diesem Sensualismus will allerdings die Unterscheidung eines übersinnlichen Verstandes von dem sinnlichen nicht recht stimmen. Da Stoff und Kräfte in gleichem Masse verharren, und nur mechanische Umwandlungen vorgehen können, so giebt es keine

Entwickelung, aus der etwas Neues entspränge. Alles entsteht und vergeht in der Mischung der Kräfte, und jegliches Gewordene strebt nach Selbsterhaltung, auch die Seele, die in derselben das Mass ihrer Rechte und Pflichten findet. Der spätere Sensualismus, Materialismus und Eudämonismus konnte sich mit Recht auf Telesius als seinen Vorläufer berufen, der eine Verschmelzung der restaurierten Epikureischen Physik mit dem inzwischen entdeckten Gesetz der Ausdehnung der Körper durch die Wärme darstellt.

Wie Telesius von dem Begriff der Wärme, so geht der Neuplatoniker Franz Patritius (1529—1597) von dem Begriff des Lichtes aus. Nicht reine Geister können die Sphären des Himmels bewegen, weil das Unkörperliche und Körperliche sich nicht berühren kann und doch nur durch Berührung Bewegung übertragen wird. Das Mittlere, das die Verbindung herstellt, ist die Weltseele, von der alle Seelen Teile sind; sie muss halb geistig, halb sinnlich, halb unkörperlich und halb körperlich, kurz ein Mittleres zwischen Stoff und Form oder forma substantialis sein. Dieses Mittlere findet Patritius im Lichte der Sonne und Gestirne, während das erste von der Gottheit, dem Alleinen (unomnia) ausgehende Licht allerdings noch rein geistig und unkörperlich (also auch wohl unwahrnehmbar für den groben Sinn) sein soll. Geistig soll das himmlische Licht sein als Thätigkeit, körperlich wegen seiner sinnlichen Wahrnehmbarkeit mit den leiblichen Augen. Das Licht ist die Erfüllung des Raumes und die Materie aller Dinge, es ist die alldurchdringende, allerfüllende unendliche Thätigkeit Gottes, und zugleich der Träger von Samen des Lebens, die durch die ganze Natur verbreitet werden. Einfaches giebt es nichts ausser Gott, am wenigsten in der Körperwelt, in der alles zusammengesetzt ist; unter diesem Gesichtspunkt bestreitet Patritius die Aristotelischen Elemente. Die wahren Elemente sind der Raum, der als leerer nicht vorkommt, das Licht, das ihn durchströmend erfüllt, und die beiden Begleiter des Lichts: der Fluss (fluor), der alle veränderlichen Körper hervorbringt, und die Wärme, die sie bildet und belebt. Die Erde ist nur eine Hefe oder ein Abschaum (faex) des Flusses, eine verdichtete Flüssigkeit, die nur scheinbar nichtflüssig ist, wie die Verflüssigung derselben durch Feuer zeigt. — Es scheint wenig darauf anzukommen, ob man die Wärme mit Patritius als eine Begleiterscheinung des Lichts, oder

das Licht mit Telesius als eine Folgeerscheinung der Wärme, oder Licht und Wärme mit Cardanus identisch setzt. Aber das ist wichtig, dass Telesius von der feuchten Materie des Cardanus die Kälte als dynamischen Faktor der Kontraktion und Erstarrung ablöst, und dass Patritius die ganze Materie ohne Rest in ein Produkt des dynamischen Flusses auflöst, den er als Licht bestimmt.

Auch die Aristoteliker des sechzehnten Jahrhunderts, die wesentlich Averroisten sind, werden durch den Zug der Zeit zur Naturphilosophie hingezogen und benutzen dabei in eklektischer Weise auch neuplatonische Gedankenelemente. Andreas Cäsalpinus (1519—1603) betont die allgemeine Belebtheit der Natur und drückt dies so aus, dass es keine anderen Substanzen gebe, als lebende Wesen und deren Teile. Nicht jedes Ding an und für sich ist belebt, wohl aber als Glied des belebten Naturganzen, von dem es nur durch eine gewaltsame und unwahre Abstraktion getrennt werden kann. Kunstwerke sollen ebensowenig Substanzen heissen, wie der Stoff oder die vorbildlichen Ideen. Die erste Materie ist als Subjekt der Veränderungen wirklich und beständig; in ihrer Beziehung auf die anzunehmenden Formen aber ist sie nur der Möglichkeit nach und als stetig sich wandelnde. Die bewegende und Endursache verteilt er auf zwei verschiedene Subjekte, den Himmel und Gott; Gott ist nur Ziel des Strebens aller Dinge, selbst aber reine Intelligenz, oder bloss spekulativer, nicht aktiver Verstand, während der endlich gedachte Himmel durch die von ihm ausgehende Wärme alles bewegt. Gott ist die Substanz, die durch Abstraktion von der Materie gedacht wird, und die nur Eine sein kann; alle übrigen Substanzen müssen durch Zusatz der Form zur Materie gedacht werden. Wenn die ewig vollendete und darum in sich ruhende Erkenntnisthätigkeit Gottes der Form entspricht, so sein Sein der Materie; die Materie muss aus Gottes Sein entspringen, da sie aus seinem Erkennen nicht entspringen kann. Die averroistische Einheit der Intelligenz führt er streng durch und behauptet, dass die Teile der Intelligenz unmittelbar nur sich selbst, die übrigen Teile aber nur mittelbar aus dem Gegensatz zu sich erkennten. Hierin liegt die Anerkennung einer relativen Unbewusstheit der individuierten Teile der absoluten Intelligenz für einander; eine absolute Unbewusstheit der absoluten Intelligenz hingegen würde Cäsalpinus sicher abgelehnt

haben. Er unterscheidet die beseelende Weltseele von der belebenden Wärme oder dem Lebensgeist und hält die erstere für immateriell, den letzteren für einen feineren Körper. Eine völlige Trennung der Seele von der Materie nimmt er auch für den Vollendungszustand nicht an, glaubt aber mit dem Kusaner, dass erst in diesem uns die ekstatische Anschauung Gottes zu teil werden kann.

Jacob Zabarella (1532—1589) trug wesentlich dazu bei, die Kluft zwischen der Aristotelischen Lehre und der der Kirche in ihrer ganzen Grösse bloss zu legen. Die Logik erklärt er für ein blosses Werkzeug der Philosophie, das nicht der Philosophie angehört und nichts Wissenswertes enthält.

Cäsar Cremonius (1550—1631) ist ein Vorläufer des Descartes, der dessen Dualismus vollständig vorgebildet hatte, allerdings im Zusammenhang mit der aristotelisch-neuplatonischen Weltansicht, von welcher Descartes nur nötig hatte, ihn abzulösen. Gott ist nur Zweck, nicht bewegende Ursache der Welt. Die Welt spaltet sich in Intelligenzen, denen das Denken, und in körperliche Dinge, denen die Ausdehnung im Raume als wesentliche Eigenschaft zukommt. Das Wesen der Materie besteht in der Ausdehnung, weil jede materielle Veränderung von einer räumlichen Grenze bis zu einer anderen reicht. Der Beweger der Welt ist der Himmel, der beseelt sein muss, um durch Begehren nach Gott erregt werden zu können; die Seele des Himmels ist die Natur, welche, obschon abstrakter als alle anderen Formen, doch materiell ist. Sie ist ein Mittleres zwischen Geistigem und Körperlichem, indem sie sich durch ihr Erkennen dem ersteren, durch ihr Bewegen dem letzteren zuneigt. Sie steht aber dem Körper doch noch zu fern, um unmittelbar auf ihn zu wirken, und braucht deshalb als zweiten Vermittler die eingeborene Wärme. Auch im Menschen ist das Erkenntnisvermögen geistiger, das Bewegungsvermögen körperlicher Art; also ist die praktische Thätigkeit des Menschen an die Materie gebunden, und der Leib sein notwendiges Zubehör. Die Bewegung in der Welt ist unvergänglich, weil sie nach einem unvergänglichen Zweck strebt; sie bringt zwar die Bewegung durch sich selbst (insofern der Himmel mit zu ihr gehört) hervor, hängt aber durch den Zweck von einem Höheren ab. —

Die Zusammenfassung der naturphilosophischen Bestrebungen

seiner Zeit auf Grund der Philosophie des Kusaners liefert Philotheo Giordano Bruno (1548—1600). Mit Patritius nennt er das Licht die erste Substanz, die Manifestation des Seins, das Bild des ewigen Lebens, und besingt es in Hymnen. Mit Telesius nennt er den Gegensatz des Warmen und Kalten, Feurigen und Nassen, den ersten im Raume, lässt aus ihrer Durchdringung das Leben entstehen, und findet in ihnen den Gegensatz von Sonne und Erde, Fixsternen und Planeten begründet, die erwärmend und abkühlend, belebend und erfrischend einander ergänzen. Mit Kopernikus erkennt er in der Erde einen Planeten der Sonne, hält aber auch die Sonne für einen bewegten Stern, und die Fixsterne für Sonnen. Mit Paracelsus betrachtet er den Naturprozess als steten Wechsel von Verbindung und Scheidung der Elemente, bei welchem aus jeglichem jegliches werden kann, ohne dass die Grundsubstanzen sich ändern. Er rühmt den Averroës wegen seiner Lehre, dass die Materie alle Formen aus sich hervorbringe, und den David von Dinant wegen seiner Vergöttlichung der materiellen Substanz, giebt darum jedoch die Form nicht preis, weil er mit Nikolaus Kusanus die allgemeine Materie und die allgemeine Form im All-Einen vereinigt und gleichsetzt. Mit Agrippa erkennt er die Kausalität, die Ordnung des Ganzen und die Harmonie der Teile in der Thätigkeit der Weltseele begründet; wie dieser und Paracelsus glaubt er an Mantik und Magie vermittelst der Zusammenziehung der Menschenseele in ihren Mittelpunkt und der Konzentration der Einbildungskraft, die durch die Sympathie aller Dinge und ihren centralen Zusammenhang in der Weltseele wirksam werden. — Die Natur ist sein Ausgangspunkt und der Mittelpunkt seines Interesses; selbst Gott wird ihm zur naturierenden Natur oder zur Natur der Natur. Sein Ziel ist eine monistische Naturphilosophie, die aber neben sich und über sich der Theologie Spielraum lässt. An phantasievoller Grossartigkeit und Kühnheit des Entwurfs steht er hinter keinem zurück, und seine Originalität wird durch seine synthetische Kraft nicht erschüttert, sondern bestätigt, weil sein Werk die Keime der Zukunft in sich birgt, nämlich die einheitliche Vorwegnahme der Systeme von Spinoza und Leibniz darstellt. Was ihm dagegen mangelt, ist Verstandesschärfe, Nüchternheit und strenge Folgerichtigkeit des Denkens und durchsichtige Systematik des Aufbaues und der Entwickelung. Seine Wirkungen haben sich darum

auch mehr indirekt als direkt vollzogen, wenngleich Spinoza ihn unmittelbar gekannt hat.

In dem Zweifel als Ausgangspunkt, in der Lehre von den Stufen der Erkenntnis und in dem Ziel des Zusammenfallens der Gegensätze im Unendlichen und Einen schliesst er sich dem Kusaner an, hält sich aber bei dem Zweifel nicht lange auf und hofft, die docta ignorantia durch die spekulative Kraft seiner synthetischen Phantasie zu besiegen, deren Anschauung die göttliche Intelligenz nachahmt. Ebenso hat er von ihm den Gedanken des Universalorganismus, an dem alle Glieder das Ganze in ihrer Weise mikrokosmisch repräsentieren, und jedes in jedem und alles in allem angedeutet ist, ferner den Grundsatz, dass das Nichtunterschiedene auch identisch, d. h. nicht zwei, sondern eins sein müsste, ferner den Begriff der Entfaltung und den korrespondierenden der Wiedereinfaltung. Aber sein Interesse an der Religion ist ebensosehr abgeschwächt, wie sein Interesse an der Natur verstärkt ist; er bekämpft die Einrichtungen der Kirche und einige Hauptpunkte ihrer Lehren mit Heftigkeit und gerät dadurch mit der Kirche in einen tragischen Konflikt. Er acceptiert die von Nikolaus verworfene Lehre von der Weltseele und schliesst Kompromisse mit dem pantheistischen Naturalismus der Averroisten und Stoiker, ja sogar mit dem materialistischen des Telesius, die alle Nikolaus noch weit von sich gewiesen hätte. Gegen den Aristoteles kämpft er ebenso heftig wie seine Zeitgenossen, aber zum Teil aus entgegengesetzten Gründen; er tadelt ihn z. B., weil er eine räumlich-endliche Welt annimmt, während jene ihn tadeln, weil er einen zeitlich-endlosen Weltprozess annimmt. —

Die Lehre von der mikrokosmischen Natur der Individuen arbeitet Bruno weiter aus, indem er die Gedanken damit verknüpft, dass nur eine wahrhafte und wesenhafte Einheit, eine Monas Individuum sein könne, dass die ganze Natur belebt sei, und dass die Wirkungsfähigkeit des Substantiellen auf seiner dynamischen Beschaffenheit oder Kraftnatur beruhe. Danach muss die ganze Natur aus belebten Krafteinheiten oder individuellen Monaden bestehen, deren jede zu allem werden kann.

Bruno erkennt die Wichtigkeit des Begriffes Minimum, und führt ihn auf dreifachem Gebiete durch (daher der Titel der Schrift: de triplici minimo). Auf mathematischem Gebiet ist das Minimum

dasjenige, was man später Differential genannt hat, der konstituierende Faktor der endlichen mathematischen Grösse, aber als solcher wohl zu unterscheiden von dem Begriff der Grenze, dem jede genetische Kraft fehlt. Auf physischem Gebiete erklärt das Minimum die Berührung, die Zunahme und Abnahme der Körper und die Thatsache der Ungleichheit aller. Auf metaphysischem Gebiet sind die Minima übersinnlich-kleinste Kräfte, die sich zu den physischen Minimis verhalten, wie die Idee zur Erscheinung, und deshalb die eigentlichen konstituierenden Elemente der Materie im metaphysischen Sinne darstellen.*) Als übersinnliche unvergängliche Kraftmonaden sind sie wesentlich unteilbar, d. h. Atome; wenn Bruno sie gelegentlich auch erste unteilbare Körper nennt, so ist das eine uneigentliche Accommodation des Sprachgebrauchs. Sie werden erst zu Körpern, indem sie nach Massgabe der Zahl (der Dimensionen) sich ausdehnen und so (dynamisch) einen Raum anfüllen.

Insofern ihnen eine ursprüngliche Beziehung zum Raume zukommt, heissen sie auch Punkte, und diese Punkte, durch die ihr Ort im Raume bestimmt ist, sind zugleich die Mittelpunkte ihrer dynamischen Ausdehnung (Kraftcentra). Die Ausdehnung aus dem Mittelpunkt, oder die Entfaltung, ist zugleich Eintritt ins Leben oder Geburt; die Kontraktion in den Mittelpunkt, oder die Einfaltung, ist Austritt aus dem Leben oder Tod. Die Monaden sind ihrem Sein nach unveränderlich; alle Veränderung in ihnen sucht nicht ein anderes Sein, sondern eine andere Art und Weise des Daseins. Wie der Substanz nach nichts entsteht oder vergeht, so wird auch nichts Neues unter der Sonne; was wird, das war schon, denn alle Hervorbringung ist nur eine andere Erscheinungsweise des substantiellen Monadenwesens. Jede Monade kann andere Monaden anziehen, um sich sammeln, ordnen, verarbeiten, beherrschen, organisieren, und ebenso wieder ausscheiden; eine

*) Allerdings ermangelt Bruno der Einsicht, dass das physische und das mathematische eine ganz verschiedene Bedeutung haben, das erstere als diskretes konstituierendes Element der Wirklichkeit, das letztere als gedankliche Fixierung des Veränderungsgesetzes aus dem stetigen Fluss der Veränderung. Er überträgt die Konstituierung des realen Körpers aus diskreten Atomen verkehrter Weise auch auf den mathematischen Körper als blosses Raumgebilde. Dieser Irrtum konnte leicht ausgeschieden werden, als sein Begriff des mathematischen Minimums zu weiterer fruchtbarer Entwickelung geführt wurde.

solche über andere herrschende Monade heisst Seele; sie bildet durch Anziehung und Gruppierung anderer Atome ihren Leib und regiert ihn. Auch die Weltkörper und Weltsysteme sind in demselben Sinne Einheiten oder Monaden; das allumfassende Eine (heisse es nun Weltseele oder Gott) ist die Monade der Monaden. Die Monaden stehen untereinander in einem realen influxus physicus, der durch die gemeinsame Kraftnatur aller ermöglicht und durch die sie alle durchwohnende Weltseele vermittelt wird. —

Alle Monaden sind nur relative Einheiten, Individualitäten, Substanzen; nur die Monade der Monaden ist die Einheit schlechthin, die höchste Individualität in unbedingtem Sinne und damit auch die absolute Substanz, deren Erscheinungsformen oder Daseinsweisen alle relativen Substanzen sind. Der Pluralismus der Monadologie ist also bei Bruno aufgehobenes Moment im Monismus der Einen Substanz, und nicht, wie bei Leibniz, ist diese Aufhebung blosse Velleïtät, sondern wirklich vollzogen, wenn auch die Art und Weise der Synthese mehr in Bildern und Gleichnissen angedeutet, als aus der gemeinsamen dynamischen Natur des Einen und der vielen Monaden begrifflich entwickelt ist. Die zahllose Menge der Monaden befindet sich im Einen nicht wie in einem Behälter oder Raum, sondern wie die Säfte und das Blut in dem Leben eines Leibes, wie der Baum im Samen, die Glieder im Keim. Alle Mannigfaltigkeit der Gattungen, Arten und Individuen ist wechselnde Erscheinungsweise des Einen, des Urquells aller Formen und der Materie aller Materien; denn ausser dem Einen ist nichts, und was ausser ihm sein wollte, wäre scheinhaft, eitel und nichtig. Wenn wir also einen einzelnen Menschen ansehen, so nehmen wir nicht eine besondere Substanz, sondern die Substanz im besonderen wahr. Die Einzelwesen, die die Wahrnehmung als Substanzen auffasst, erkennt die Vernunft als Erscheinungsweisen oder Zustände (circonstanzie) oder Accidentien der einen wahren Substanz.

Das Eine ist das Sein in allem Dasein, die allgemeine Substanz, durch die alles ist, die Wesenheit, die aller Wesen Quell, das alles in sich Enthaltende und Begreifende; es ist in allem und alles ist in ihm, d. h. in ihm enthalten und begriffen. Der Akt des göttlichen Erkennens ist die Substanz der Dinge. Was in der Natur nach- und nebeneinander, das ist im Einen zumal; denn das Eine ist die in sich seiende Unendlichkeit und die Unend-

lichkeit das entwickelte Eine. Vielheit ist nicht ohne Einheit Zahl, unendliche Vielheit nicht ohne Einheit unendliche Zahl; die Einheit ist die Substanz der unendlichen Zahl. Im Unendlichen ist das Centrum überall und nirgends und die Peripherie überall und nirgends, also Centrum und Peripherie Eins. Wer das Eine fasst, der fasst alles, wer das Eine nicht fasst, der fasst nichts. Das Ziel der Wissenschaft ist, alle Gedanken im Einen zusammenzufassen, in dem sich die Gegensätze ohne Widerspruch vereinigen; dieser höchste Gedanke kann nur der des unendlichen Einen oder des einen Unendlichen sein.

Das innerlich unendliche Eine, das sich zur äusseren Unendlichkeit entfaltet, und das äusserlich Unendliche, das nur durch das sie setzende Eine geeint wird, ist nun aber noch zu unterscheiden als substantielle Weltseele und Erscheinungswelt. In beiden fällt Umkreis und Mittelpunkt, Bewegung und Ruhe zusammen, aber in verschiedenem Sinne. Die Welt ist ein unendlicher Körper oder Gesamtorganismus, das Eine ist die ihn bildende und beherrschende unkörperliche Seele. In der Welt ist nur das Ganze unendlich und in Ruhe, die Teile aber endlich und bewegt; in der Weltseele sind die Teile ebenso unendlich und ruhend, wie das Ganze. Die Welt umfasst unzählige Welten (Weltsysteme und Weltkörper), deren jede endlich und bewegt ist; das Eine ist in jedem seiner Attribute unendlich, und da alle Attribute in ihm Eins sind, so begrenzt auch keines die anderen. Die Welt ist nicht schlechthin unendlich, weil sie auf vollständige Weise nur im Ganzen, nicht in den Teilen ist; das Eine ist schlechthin unendlich, weil es sowohl in dem Weltganzen, als auch in jedem seiner Teile ganz auf unendliche und vollständige Weise ist (wie dies aus der Unteilbarkeit und dynamischen Allgegenwart der einen Substanz folgt). Unendlich überhaupt, d. h. als Ganzes, muss aber die Welt sein, weil eine unendliche Ursache auch nur eine unendliche Wirkung haben kann, weil die Einfachheit Gottes aufgehoben würde, wenn nur seine in ihm verbleibende und nicht auch seine aus ihm herausgehende Thätigkeit unendlich gesetzt würde, und weil es Gotteslästerung wäre, zu meinen, der Schöpferwille habe nur Endliches hervorbringen können. Die Unendlichkeit der Welt ist als Unendlichkeit dem Raume nach, der Zeit nach und der Zahl nach zu verstehen. —

Das Eine als Weltseele ist das Ziel und die Grenze der natür-

lichen Philosophie, weil sie das Zusammenfallen aller Gegensätze zur Einheit in sich schliesst; die Betrachtung einer noch höheren, übernatürlichen Einheit bleibt der Theologie überlassen, da die Philosophie kein Motiv hat, über das Eine als Weltseele hinauszugehen. Wir haben es nur mit dem innerweltlichen Gott, mit der Natur der Natur oder der Weltseele, zu thun, dessen Wirkungen sich der Natur mitteilen; ein darüber hinausliegender Gott hat nichts mit uns zu schaffen. Wo Bruno in seiner philosophischen Darstellung das Wort Gott braucht, hat man deshalb zunächst immer anzunehmen, dass er den in der Welt wirkenden Gott meine, der uns allein angeht, d. h. die Weltseele, aber nicht einen über und hinter der Weltseele stehenden Gott. Nur an solchen Stellen, wo von Gott im Unterschiede und Gegensatze zur Weltseele gesprochen wird, darf man dem Worte eine von der Weltseele abweichende Bedeutung unterstellen. — Man könnte hiernach versucht sein, zu glauben, dass Bruno den Gott über und hinter der Weltseele selbst gar nicht geglaubt und nur aus äusseren Gründen unangetastet gelassen habe; indessen steht dem entgegen, dass er sich die neuplatonische Unterscheidung von Gott, Nus und Weltseele aneignet und mit der christlichen Trinität gleichsetzt. Es scheint ihm Gottes unwürdig, seine unendliche Macht auf die nebeneinander bestehenden endlichen Glieder der Welt gleichsam zu zerspalten und zu zerstreuen und in das Vor und Nach der Veränderung hineingezogen zu werden. So oft er deshalb auch die Worte Gott und Weltseele vertauscht, so hält er doch darauf, dass nicht Gott, sondern die Weltseele der (unmittelbare) Beweger der Welt sei: wenn die Weltseele die eine Substanz oder die naturierende Natur ist, so ist Gott die Seele der Weltseele, oder die supersubstanziale Substanz, oder das supernaturale Princip. — Man bemerkt leicht, dass das einzige philosophische Motiv zu der Überordnung Gottes über die Weltseele der falsche Unendlichkeitsbegriff Brunos ist; aus ihm folgt einerseits die vollendete Unendlichkeit der Welt und andererseits die Unmöglichkeit, das wahrhaft Unendliche mit dem Endlichen irgendwie unmittelbar zu befassen. Man bemerkt aber ebenso leicht, dass die Ausflucht versagt, teils weil auch schon der Weltseele die wahrhafte Unendlichkeit im Gegensatz zu der der Welt zugeschrieben worden war, teils weil keine Vermittelung den Gegensatz des schlechthin Unendlichen und des Endlichen halbieren

oder überbrücken kann. Wenn die wahrhafte Unendlichkeit darin besteht, das Endliche von sich auszuschliessen, anstatt es in sich einzuschliessen, dann ist und bleibt die Endlichkeit des Weltinhalts aus einem unendlichen Princip unerklärlich; wenn einmal der Widerspruch der vollendeten Unendlichkeit im Absoluten als vollzogen gesetzt wird, dann können freilich andere Widersprüche in ihm nicht mehr von Belang sein. Wenn aber das Eine nur ein potentiell Unendliches ist, so braucht weder seine jeweilige Willensthätigkeit, noch die jeweilige Welt als Ganzes unendlich zu sein; dann ist es auch nicht mehr unter der Würde des Absoluten, sich direkt mit den endlichen Weltgliedern zu befassen, dann fällt jedes Motiv für die Unterscheidung von Weltseele und Gott hinweg.

Wo Bruno einen zweigliedrigen Gegensatz von Gott und Weltseele aufstellt, da bedeutet Gott alle über der Weltseele stehenden Momente der Gottheit, also die Einheit des Einen mit dem ewigen Nus, oder Logos, oder der Sophia, oder die Einheit des Vaters und Sohnes, oder die Einheit Gottes selbst und seines Verstandes; die beiden obersten Hypostasen werden dann als zeitlos und unendlich thätige zusammengefasst und der dritten als der zeitlich thätigen und ihre Wirksamkeit in die Endlichkeit zersplitternden gegenübergestellt. Diese Zusammenfassung Gottes mit seinem Verstande (Nus) ergiebt dann die Dreiheit von Gott, Weltseele und Welt (d. h. 1. Vater und Sohn, 2. Geist und 3. Welt). An anderen Stellen wird auch die Einheit Gottes mit seinem Verstande nicht als Gott, sondern als göttlicher Verstand bezeichnet; dann lautet die Dreiheit: göttlicher Verstand, Weltseelenverstand (oder abgekürzt Weltverstand) und Verstand der Einzelwesen. Der Verstand ist göttlich, sofern er alles *ist*; er ist Weltseelenverstand, sofern er alles *macht*, und ist Verstand der Einzelwesen, insofern alles in ihm hervorgebracht *wird*. Der göttliche Verstand wird also mit der absoluten Substanz (d. h. dem Plotinischen Einen oder Gott-Vater) identifiziert, der Weltseelenverstand mit dem Princip und der Ursache, der Verstand der Einzelwesen mit den in den Erscheinungsweisen der Substanz von der Ursache gesetzten rationalen Wirkungen. Demgemäss trägt der göttliche Verstand (Nus) die Ideen in sich; der Weltseelenverstand stellt nur die Spuren oder Fusstapfen der Ideen dar, und der Verstand der Einzelwesen fasst nur ihre Schatten auf. Den gött-

lichen Verstand unterscheidet Bruno nur in dem Falle von Gott selbst oder dem Einen, wenn er das Bedürfnis fühlt, die christliche Trinität philosophisch zu erläutern; alsdann verteilt er die Macht, die ordnende Weisheit und die die Symmetrie und Harmonie stiftende Liebe auf Gott selbst (oder das Eine), Gottes Verstand (Nus) und die Weltseele. Dies ist aber bei ihm offenbar eine philosophisch bedeutungslose und inkonsequente Accommodation an die kirchliche Überlieferung, da hierdurch der Weltseele ihre wesentlichsten Attribute Macht und Weisheit entzogen werden.

Der innergöttlichen Trinität steht eine innerweltliche gegenüber: totum, omnia und singula, das Ganze, Alles und die Einzelwesen, oder das Allgemeine, Besondere und Einzelne. Die Welt als einheitlicher Gesamtorganismus ist das Ganze, als Summe aller seiner Glieder ist sie Alles, als Vielheit der Monaden ist sie das Einzelne oder die Einzelwesen. Die Welt als Gesamtorganismus oder Leib der Weltseele hat zwar ihre Einheit als Ganzes nur von der Weltseele, besitzt sie aber auch als deren organischer Leib.

Wir haben also zwei reine Triaden bei Bruno zu unterscheiden:

I. Die göttliche Dreiheit:

1. Gottvater.
2. Gottsohn, göttlicher Verstand.
3. Weltseele, heiliger Geist.

II. Die weltliche Dreiheit:

4. Das Ganze, Allgemeine.
5. Alles Besondere.
6. Die vielen Einzelnen.

Dazu treten zwei gemischte Triaden:

III. Die allumfassende Dreiheit:

1.—2. Gott (Vater und Sohn, Gott und sein Verstand).
3. Weltseele.
4.—6. Welt.

IV. Die Dreiheit des Verstandes:

1.—2. Göttlicher Verstand (die absolute Substanz einschliessend).
3. Weltseelenverstand.
6. Verstand der Einzelnen.

Diese vier Triaden sind begrifflich streng zu sondern, obwohl sie bei Bruno selbst mitunter ineinander zu fliessen scheinen. —

Von grosser Wichtigkeit ist es, dass Bruno vor dem Kirchentribunal eingeräumt hat, die Unpersönlichkeit nicht nur der Weltseele oder des Gottesgeistes, sondern auch des Nus oder Intellekts des Gottsohnes gelehrt zu haben und nur an der Persönlichkeit Gottvaters immer festgehalten zu haben. Mit dieser Erklärung stehen wir vor einem der grossen Wendepunkte in der Geschichte der Metaphysik und Religionsphilosophie. Denn bisher hatte man gerade im Sohne oder Logos das Moment der göttlichen Persönlichkeit gesucht und die Bestimmungen des Plotinischen Nus, der Weltseele und Jesu Christi zusammengetragen, um sie zu begründen, während das Neuplatonische Eine wie über dem Sein und Denken, so auch erst recht über der Persönlichkeit stehen musste und der christliche Gottvater seine Persönlichkeit nur teils aus anthropomorphischen und anthropopathischen Überresten des Judengottes, teils durch die Homousie mit Christo von diesem entlehnte.

Jetzt auf einmal hat die Naturphilosophie bewirkt, dass »der Geist des Herrn, der den Erdkreis erfüllt und alles, was er enthält«, dass der der Natur immanente Gott oder die Weltseele unpersönlich aufgefasst wird, dass der Logos oder Gottsohn im Unterschiede sowohl von diesem Gottesgeist, als auch vom Gottvater zu einem philosophisch wertlosen Schattenbilde verblasst oder zu einem blossen rudimentären Organ vergangener Systeme einschrumpft. Jetzt wird sogar die Fleischwerdung dieses Logos im Unterschiede von Vater und Geist und im Sinne der Zweinaturenlehre von Bruno als unverständlich bezweifelt und bestritten, und die Fleischwerdung Gottes in Christo von ihm nur im Sinne der Immanenz gedeutet, da sie ja nur durch die Seite der Immanenz im dreieinigen Gotte, d. h. durch den heiligen Geist oder die Weltseele, unmittelbar bewirkt und vollzogen sein kann. Und trotz dieser offen proklamierten Unpersönlichkeit des immanenten Gottes und trotz der Ausschaltung der göttlichen Persönlichkeit des Logos wird dennoch von Bruno die Persönlichkeit Gottvaters, d. h. des supernaturalen und supersubstantiellen transcendenten Princips, das als Gott mit uns nichts zu schaffen hat, festgehalten, mit anderen Worten: die Persönlichkeit der Macht im Unterschiede von der unpersönlichen Weisheit und

Liebe, oder die Persönlichkeit des von allen Attributen abgelösten überseienden und unvordenklichen Einen Plotins proklamiert! Und doch liegt es auf der Hand, dass alles, worauf die Persönlichkeit des Einen sich stützen könnte, Attribute sein müssten, die nicht ihm als solchen zukommen, sondern vom Nus und der Weltseele entlehnt werden, bei denen sie eingestandenermassen nicht ausreichen, die Persönlichkeit zu begründen!

Man hat nur die Wahl zwischen zwei Annahmen: entweder hat Bruno die Persönlicheit des Vaters nur zum Schein festgehalten, beziehungsweise nicht anzutasten gewagt, oder der Glaube an die Persönlichkeit Gottes überhaupt besass damals schon eine solche Macht über den Zeitgeist, dass auch Bruno sich von diesem Dogma nicht freizumachen vermochte und es unwillkürlich in dem unpassendsten und dunkelsten Winkel seines Systems konservierte, nachdem er es in allen philosophisch durchleuchteten Teilen für unhaltbar befunden hatte. Bruno hat sich also in der That vor dem Tribunal als Theisten bekannt, obwohl er von dieser theistischen Spitze in seinem pantheistischen System niemals Gebrauch gemacht hatte; aber wir haben in diesem Bekenntnis entweder eine Notlüge zu sehen oder einen unüberwundenen Rest dogmatischer Vorurteile, dessen Widerspruch mit seinen philosophischen Lehren Bruno entweder nicht bemerkt oder doch sich nicht klargemacht hat. Der philosophische Begriff des höchsten göttlichen Princips, des Übergottes, war im Gegensatz zu dem anthropomorphischen und anthropopathischen Volksglauben von jeher überpersönlich und unpersönlich gefasst worden, und nur in den Hypostasen dieses Princips hatte man zuerst Anklänge, zuletzt Urbilder der Persönlichkeit gesucht; seinen letzten und entschiedensten Ausdruck hatte diese Auffassung in Eckharts Überordnung der unpersönlichen Gottheit über den persönlichen Gott gefunden. Jetzt wird das Verhältnis auf den Kopf gestellt: Das höchste unerkennbare Princip soll als persönlich erkannt werden, während die Persönlichkeit der Hypostasen als unhaltbar eingesehen und insbesondere die Unpersönlichkeit des der Welt immanenten Gottes betont wird. Dieser Umschwung bedeutete eine völlig veränderte Problemstellung in Bezug auf die Persönlichkeit Gottes; allerdings kam dieselbe zunächst nicht zur Geltung, weil die Persönlichkeit Gottes vorläufig noch nicht in Frage gestellt wurde; aber sie wurde von nachwir-

kender Bedeutung, als um die Wende des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts der Streit um dieses Problem entbrannte. —

Wir kehren zu dem Einen als Weltseele zurück, in welchem wir bereits die eine absolute Substanz der Welt erkannt haben, um es nunmehr auch als Princip und Ursache der Welt zu betrachten (vergl. den Titel der Schrift della causa, principio ed uno). Dass die Erscheinungswelt von der Weltseele hervorgebracht ist, geht daraus hervor, dass sie ihr Princip nicht in sich hat, also in etwas anderem haben muss, und dass sie es in nichts anderem haben kann als in einem allgemeinen, wirklich thätigen oder physisch wirksamen Wesen, als welches wir nur den allgemeinen Verstand, die erste und vornehmste Kraft der Weltseele kennen. Bruno unterscheidet Princip und Ursache als inneren und äusseren Grund; das Princip umfasst Materie, Form und Zweck, sofern sie von innen wirken und in der Wirkung verharren, die Ursache Werkmeister und Werkzeug. Es ist klar, dass diese Unterscheidung gegründet ist auf die scheinbare Vielheit der Substanzen in der Erscheinungswelt, insofern die Gründe und Bedingungen einer an einer Substanz vorgehenden Veränderung teils in dieser Substanz selbst, teils in anderen Substanzen liegen. Sobald man von den vielen Scheinsubstanzen auf die ihnen allen zu Grunde liegende eine Substanz zurückgeht, wird diese Unterscheidung natürlich hinfällig, da nun alles innerlich ist. Die Weltseele ist inneres Princip oder äussere Ursache der Welt, je nachdem man sie als wesenseins mit der Welt oder als verschieden von ihr betrachtet; so ist ein Bootsmann Bestandteil des Schiffes, von dem er mit bewegt wird, aber zugleich als Lenker und Beweger des Schiffes von ihm verschieden. Sieht man auf die Wesenseinheit von Substanz und Accidens, so ist die Weltseele Princip der Welt; sieht man auf den Daseinsgegensatz von Substanz und Accidens, Hervorbringendem und Hervorgebrachtem, so ist die Weltseele Werkmeister oder Ursache der Welt.

Es liegt auf der Hand, dass das Gleichnis vom Bootsmann irre leitet, weil Bootsmann und Schiff zwei Scheinsubstanzen sind. Im Einen, wo alle Gegensätze aufgehoben sein sollen, muss es auch der von Wesenseinheit und Daseinsverschiedenheit sein, so dass nur die immanente Auffassungsweise der eigentlichen Ansicht Brunos gemäss ist, nicht die transcendente, die als theistische

Reminiscenz entstellend in den Begriff der Weltseele mit hineinspielt. Werkzeug und Werkmeister passen gleich wenig in die Lehre von der einen Substanz als naturierender Natur, und mit ihnen wird auch der Begriff der äusseren Ursache unanwendbar. In der That fasst auch Bruno den Begriff der Ursache bei seinen weiteren Erörterungen im Sinne von Princip oder inneren Realgrund auf, und richtet sein Hauptaugenmerk darauf, die Einheit der vier Aristotelischen *ἀρχαί*, Principien, Anfänge oder Ursachen in der Weltseele darzuthun.

Nicht allzuschwer wird ihm dieser Nachweis für die innerlich wirkende Ursache, die Form und den Zweck, die ja auch bei Aristoteles und seinen Nachfolgern schon mehr oder weniger ineinander fliessen. Die innerlich wirkende Ursache schildert Bruno als den organischen Bildungs-, Gestaltungs- und Wachstumstrieb, der in instinktiver Vernünftigkeit seines Amtes als »innerlicher Künstler« waltet und sich dadurch als Bethätigung des allgemeinen Verstandes der Weltseele bekundet. Eine Betonung des dynamischen Moments in der wirkenden Ursache findet bei Bruno nicht statt, weil er sich dieses teils für die formale, teils für die materielle Ursache aufbewahrt. Der innere Bildungstrieb bildet und wirkt nicht zwecklos, sondern sein Zweck ist im allgemeinen die Verwirklichung aller möglichen Formen, im besonderen die Verwirklichung derjenigen Form, die durch die Harmonie des Ganzen gerade an dieser Stelle gefordert ist. Die Form ist zwiefach, eine im Dinge gewirkte, die nur an dem Dinge haftet, und eine sie bewirkende (ideelle) Form in dem wirkenden allgemeinen Verstande, der ihre Verwirklichung als Zweck erstrebt und bildend erreicht. Es ist danach klar, dass die Bethätigung des allgemeinen Verstandes der Weltseele als ideale Form, als erstrebter Zweck ihrer Verwirklichung und als innerer Bildungstrieb oder thatsächliche Verwirklichung der bezweckten Form eine und dieselbe Bethätigung sind, oder dass die drei Ursachen in der Weltseele in eine zusammenfallen.

In unserer Kunstthätigkeit treten diese Ursachen auseinander, weil wir nur von aussen einwirken, bloss die Oberfläche der Gegenstände zu dem toten Schein von Formen verändern, und diskursiv unsere Gedanken auseinanderziehen. Die Natur hingegen wirkt aus dem Mittelpunkt der Dinge heraus und bildet sie in ihrer ganzen Masse um und aus zu belebten oder leben-

digen Formen, sei es, dass die belebte Form an jedem Teile des Dinges objektiv erscheint (z. B. an jedem Teile der Flamme als brennendes Feuer), sei es, dass sie, äusserlich ungleichartig gegliedert, subjektiv im Ganzen als Seele sich erscheint. Die Form aller Formen, die allgemeine Form des Universums ist demgemäss auch zugleich die Seele der Welt. Sie ist als Einheit von Form, Zweck und innerem Bildungstrieb das aktive Princip der Welt, dessen Natur es ist, bestimmend zu wirken. Ihm gegenüber steht das passive Princip der Welt, dessen Natur es ist, bestimmt zu werden, die Materie. — Es fragt sich nun, ob und in welchem Sinne auch das aktive und passive Princip, Form und Stoff, formale und materielle Ursache, in der Weltseele eins sind.

Man sieht, dass die Problemstellung noch ganz auf den Aristotelischen Begriffen der aktiven Form und des passiven Stoffs beruht; es kommt dies daher, dass Bruno noch mehr, als er selbst glaubt, im Banne des Aristotelischen Denkens liegt. Er zweifelt nicht daran, dass der Stoff in den irdischen Dingen eine passive Möglichkeit ist, die bloss leidet, nämlich bestimmt wird von Seiten der thätigen, bestimmenden Form. Er trägt kein Bedenken, noch immer mit Aristoteles den Substanzbegriff aus Stoff und Form zusammengesetzt zu denken, und was ihm für die phänomenale Substanz als zweifellos gilt, das möchte er auch für die eine absolute Substanz festhalten, nur mit der Abweichung, dass in ihr, wo alle Gegensätze in Eins fallen, auch dieser es muss. Wie überhaupt das Zusammenfallen der Gegensätze, so findet er auch die Einheit von Stoff und Form, Möglichkeit und Wirklichkeit bei seinem Kusanischen Meister vorgezeichnet, allerdings in einer Gestalt, welche die Aristotelische Auffassung auf den Kopf stellt, nämlich die passive Möglichkeit mit dem aktiven Vermögen vertauscht. Bruno übernimmt diese Lösung, ohne zu beachten, dass sie auf das Gegenteil der Voraussetzung hinausläuft, von welcher seine Problemstellung ausging; er setzt sich darüber mit der gelegentlichen Bemerkung hinweg, dass im Einen auch passive Möglichkeit und aktives Vermögen eins und dasselbe sei. Diese Gleichsetzung wird nicht weiter begründet, sondern aus der allgemeinen coïncidentia oppositorum gefolgert; aber sie gerade hätte der Begründung bedurft, da sie das zu Beweisende (die Einheit des aktiven und passiven Princips) schon vorwegnimmt, also eine petitio principii einschmuggelt.

Die Folge davon, dass die Materie im unendlichen Einen als Einheit von aktivem Vermögen und passiver Möglichkeit gefasst wird, ist dann weiter die, dass diese von Aristoteles abweichende Begriffsbestimmung auch in die weltliche Materie übergreift, wo sie nach den Grundsätzen des Bruno gar nicht gerechtfertigt ist, da ja die coïncidentia oppositorum nur für die Sphäre des Absoluten gilt. So schwankt der Begriff der weltlichen Materie bei ihm zwischen jenem »fast Nichts« des Aristoteles und der Neuplatoniker und dem Widerschein der übersinnlichen Materie in Gott, welche die Einheit von Vermögen und Möglichkeit, Kraft und Bestimmbarkeit ist. Der Begriff der übersinnlichen Materie im Einen hinwiederum schwankt zwischen einem Begriff der potentia, der das mit dem aktiven Vermögen zusammenfallende aktive Formprincip einschliesst, und einem solchen, der als Gegensatz zum aktiven Formprincip verharrt und dann wieder bloss die Seite der passiven Möglichkeit hervorkehrt.

Indem die Materie in der Weltseele von der Form nicht verschieden ist, sondern vielmehr selbst alle Form ist, wird auch der averroistische Standpunkt gerechtfertigt, wonach die weltliche Materie alle Formen aus ihrem Schosse hervorbringt, obwohl sie für sich selbst keine hat. Die Gefahr des Naturalismus, welche in dieser Ansicht liegt, wird bei Bruno dadurch aufgehoben, dass die Materie im übersinnlichen Einen selbst übersinnliche Einheit mit der Form und dadurch mit der Seele und dem Geistigen ist. Bruno bekennt, dass er eine Zeit lang die Materie für die alleinige Substanz der Dinge gehalten habe, dann aber sich überzeugt habe, dass neben dem Bestimmbaren auch ein Bestimmendes, neben dem Passiven ein Aktives angenommen werden müsse, welche beide allerdings im Einen zusammenfallen. Zu dieser Ansicht gehört aber, dass die Materie auch in den weltlichen Dingen nicht bloss Möglichkeit, sondern auch Wirklichkeit sei, was Bruno zwar ausdrücklich behauptet, aber mit seinem Grundsatz nicht vereinigen kann, nach welchem nur im unendlichen Einen die Gegensätze zusammenfallen. Nicht nur das unendliche Eine, die Weltseele, ist alles, was es sein kann, jederzeit auch wirklich, sondern auch das eine Unendliche, die Welt, insofern sie in ihrer unendlichen Ausbreitung alle möglichen Entwickelungsphasen des Daseins und Lebens als gleichzeitig verwirklichte umspannt und sich als Ganzes nicht ändert. Aber was für die Welt als unend-

liches Ganzes gilt, das gilt darum nicht auch für ihre unendlichvielen endlichen Teile; in ihnen fällt Möglichkeit und Wirklichkeit, Stoff und Form, niemals zusammen, und deshalb ist es unrichtig, wenn Bruno auch im einzelnen die Materie als Möglichkeit und Wirklichkeit zugleich behandelt.

Da die Materie ein übersinnliches, im Einen mit der Weltseele zusammenfallendes Princip darstellt, so ist sie natürlich auch in der Welt als Materie übersinnlich und kommt es deshalb nur auf die Form an, ob die konkrete Einheit beider eine körperliche oder unkörperliche Scheinsubstanz liefert. Mit anderen Worten: die Materie ist die gemeinsame Grundlage sowohl der körperlichen, als auch der geistigen Substanzen. — Selbst darin lässt Bruno sich noch durch Aristoteles bestimmen, dass er das Verhältnis von gemeinsamer Gattung und specifischem Unterschiede mit dem Verhältnis von Materie und Form gleichsetzt. —

Bruno legt auf seine Lehre von der Materie grosses Gewicht; man kann aber nicht sagen, dass er die vom Kusaner gepflanzten Keime fruchtbringend entwickelt habe, da er vielmehr in einen averroistischen Aristotelismus und stoischen Naturalismus zurückgefallen ist. Die Lehre von der Materie in Gott operiert mit den drei Begriffen Wirklichkeit, aktivem Vermögen und passiver Möglichkeit in höchst verworrener Weise, indem bald die beiden ersten, bald die beiden letzten einander gleichgesetzt werden, und daraus dann die Gleichsetzung des ersten und dritten gefolgert wird. Die höchste Kraft und Thätigkeit, aus der das wirksame Vermögen aller anderen Kräfte fliesst, soll die Form sein; danach bliebe für die Materie im Einen nur die passive Möglichkeit oder Bestimmbarkeit übrig, die aber auch wieder ein Vermögen, bewirkt oder bestimmt oder hervorgebracht zu werden, sein soll. Es ist unverständlich, wie man in dieser Lehre von der Materie in Gott einen Fortschritt hat sehen wollen.

Dazu wäre doch zunächst die Unterscheidung der ideellen Selbstbestimmung und der äusseren Verwirklichung erforderlich gewesen, deren erste der Idee oder dem Nus oder Logos, deren letztere der schöpferischen Macht oder dem Willen angehört. Das Bestimmende und das Bestimmte im Absoluten ist reciprok in verschiedener Hinsicht: der erste Wille bestimmt, dass überhaupt irgend ein Bestimmungsprozess anhebt und fortdauert, so dass dabei die Idee, die sich zu dem Prozesse hergeben muss, das Be-

stimmte ist; die Idee aber bestimmt den Inhalt des Willens, so dass dieser das Bestimmte ist. In der Welt hingegen sind die individuellen Einheiten von Wille und Idee sowohl das Bestimmende für einander, als auch das durch einander Bestimmte; jede ist thätig gegen ihresgleichen, und jede erleidet Einwirkungen von ihresgleichen. Was in einer Hinsicht bestimmend ist, muss also (im Absoluten wie in der Welt) in einer anderen Hinsicht bestimmbar sein, ein jedes ist ganz und ungeteilt bestimmend und ganz und ungeteilt bestimmbar, und es ist völlig verfehlt, Bestimmungsfähigkeit und Bestimmbarkeit als zwei Principien von einander zu unterscheiden, da beide nur Relationen, und zwar dieselbe Relation von zwei Seiten gesehen, sind. Das Dass des Weltprozesses ist eine ständige, für die Dauer desselben unwandelbare Bestimmung; das Was des Inhalts ist eine nach Ort und Zeit wechselnde, die sich deshalb weit aufdringlicher bemerkbar macht. Soll die letztere vom allgemeinen Verstande der Weltseele herrühren, so ist eben sie das Werk der Form, und was als Analogon der Materie im Absoluten übrig bleibt, ist dann eben der Wille oder die Kraft oder das aktive Vermögen der Verwirklichung, dessen Inhalt von der ideellen Form bestimmt wird. Bruno aber macht gerade die Form zum aktiven Vermögen der Verwirklichung, entzieht also dem Analogon der Materie im Absoluten den einzigen Begriff, auf den es sich stützen könnte; er schiebt dann den Begriff der passiven Möglichkeit als Analogon der Materie im Absoluten unter, während die einzige im Absoluten denkbare passive Möglichkeit gerade die logische Möglichkeit ideeller Entfaltung im allgemeinen Verstande der Weltseele ist, die das gerade Widerspiel der Materie ist.

Bruno hat demnach wesentlich dazu beigetragen, die Kategorien des Absoluten durch Rückfall in Aristotelismus von neuem zu verwirren, und nicht, sie aufzuklären. Ein Rest dieser Verwirrung wirkt bis zum Leibnizischen Begriff des von der Monade unabtrennbaren Leibes fort. —

Indem Bruno den Weltzweck darauf reduziert, dass alle möglichen Formen stets Wirklichkeit erhalten, dieser Zweck aber von Ewigkeit zu Ewigkeit in der Welt erreicht ist, hebt er einerseits die teleologische Entwickelung als universelle auf und macht andererseits etwas zum Zweck, dessen Zwecklosigkeit evident ist. Wenn die Welt sich nur in ihren Teilen verändert, im Ganzen

aber stabil bleibt, und dieser Zustand für immer gesichert ist, so ist alles Wirken überflüssig, alle Kämpfe vergeblich, da nichts dabei herauskommt. Dass eine volle Befriedigung und Sättigung auf diesem Wege nicht zu erzielen ist, dass die steten Kämpfe zu beklagen sind und nur durch Thränen der Weg zum Wahren und Schönen geht, kann Bruno sich nicht verhehlen; aber er glaubt, dass wir die Trübsal der Arbeit und des steten Wechsels vergessen können im Anschauen des Einen, das in diesem Wechsel waltet. Das Eine ist es, welches in allen erkennt und uns den heroischen Geist zur Fortsetzung des Kampfes und die heroische Liebe einpflanzt. Sehr gut, wenn man nur auf einen Zweck der Arbeit hoffen dürfte, selbst wenn man darauf verzichten müsste, ihn zu erkennen! Aber was Bruno uns als Zweck bietet, ist nichts als die blinde und rücksichtslose Bethätigung eines vernunftlosen Willens zum Leben, der sich in unendlicher Breite in allen Gestalten zugleich beständig herumtreibt, weil er des Lebens trotz seiner Trübsal nicht genug bekommen kann. Hier liegt der Spinozismus bereits vorgebildet, ebenso wie in der Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit im Einen, und in der Vereinheitlichung der absoluten Substanz und des absoluten inneren Realgrundes oder immanenten Kausalprincips. In dieser Förderung der Kategorien der Substanz und der Ursache liegt Brunos positive Bedeutung. —

Thomas Campanella (1568—1639) ist im Gegensatz zu Bruno ein so treuer Sohn der katholischen Kirche, dass er alle Wissenschaft der Theologie und alle weltlichen Mächte der Universalmonarchie des Papstes unterwerfen will. Die Philosophie unterscheidet er in Physik und Moral oder Politik und schiebt die Metaphysik als Bindeglied zwischen diese Philosophie und die Theologie ein. Die Logik betrachtet er als eine Hilfswissenschaft der Metaphysik, wie die Mathematik als eine der Physik. In der Politik sucht er durch seinen Sonnenstaat den Platonischen Idealstaat und die Utopie des Thomas More nachzuahmen und zu überbieten; in der Physik folgt er wesentlich dem Telesius unter Mitberücksichtigung von Paracelsus und Patritius. In der Theologie ist er Thomist, steht aber auch unter einem gewissen Einfluss des Pseudodionysius, und ist hier entschiedener Begriffsrealist. In der Erkenntnistheorie geht er von den Skeptikern und ihren aus dem Nominalismus geschöpften Bedenken gegen

die Möglichkeit der Erkenntnis aus, sucht aber dann auf dem Sensualismus des Telesius eine positive Erkenntnistheorie induktiv zu errichten, nicht ohne Einmengung rationalistischer Bestandteile, so dass man sagen kann, der englisch-französische Sensualismus sei in ihm ebenso vorgebildet, wie der Rationalismus des Descartes und seiner Schule.

Während bei Bruno das Absolute der philosophischen Metaphysik die Weltseele ist, die bald selbst Gott genannt, bald von dem Gott der Theologie unterschieden wird, ist bei Campanella die Weltseele ebenso wie jede Einzelseele (anima) ein göttlicher Lebenshauch (spiritus) von feinerer, ätherischer Körperlichkeit, aber kein geistiges Wesen wie die mens im Menschen; die Weltseele steht hier wie bei Proklos und Dionysius dem Einen schon sehr fern und ist nur das unterste der Herrschaftsgebiete für die Welt der Engel, die selbst wieder unter der intelligiblen Welt steht (wie bei Proklos der *κόσμος νοερός* unter dem *κόσμος νοητός*). Wenn Campanella von Gott spricht, so meint er das über allen diesen Welten thronende einfach Eine, das er trotzdem nicht ansteht, nach Massgabe der Kirchenlehre als einen persönlichen Gott zu betrachten. Da Bruno philosophisch von dem unendlichen Einen nur als Weltseele redet, Campanella aber stets den Gott der Kirche damit meint, den Bruno beiseite lässt, so ist nicht Bruno, sondern erst Campanella das Vorbild jenes Persönlichkeitspantheismus, der den persönlichen Gottesbegriff des christlichen Glaubens mit dem All-Einen der philosophischen Immanenzlehre zu verschmelzen sucht. Während bei Thomas und Nicolaus Cusanus diese beiden Seiten noch nicht so bestimmt aus ihrer Indifferenz herausgetreten waren, führt Campanella sowohl den theistischen Gottesbegriff der Theologie, als auch den Pantheismus der Philosophie scharf durch, den letzteren als Verschmelzung des neuplatonischen abstrakten Monismus mit dem Naturalismus der Telesiusschen Naturphilosophie, und zieht dann beide in eins zusammen. Dass damit etwas in sich Widerspruchsvolles unternommen wird, davon fehlt ihm natürlich jede Ahnung, und man wird ihm aus diesem Mangel schwerlich einen Vorwurf machen, wenn man die allgemeine Unklarheit jener gährenden Zeit bedenkt; ein Vorwurf ist nur den heutigen zu machen, wenn sie ungeachtet der seither erfolgten Klärung noch ferner in Unklarheit verharren und sich zu deren Beschönigung auf einen Campanella berufen.

Originell ist Campanella weder in der Naturphilosophie,*) noch in der Theologie; originell aber ist sein Versuch, Thomas und Telesius in eine Einheit zu verschmelzen, und eigenartige Züge zeigt die Erkenntnistheorie und Metaphysik, die er als Bindeglied der Theologie und Naturphilosophie ausgearbeitet hat. Deshalb ist auch nur dieser Hauptteil seines Systems genauerer Beachtung wert, wie auch nur von ihm weitere Einflüsse auf die Entwickelung der neueren Philosophie ausgegangen sind. —

Die Sinne stellen nicht die Dinge selbst dar, sondern nur ihre Bilder; das Auge nimmt die Form der Dinge vermittelst des Lichtes wahr, das durch die Medien des Auges getrübt wird, wie die ertasteten Formen vom Fleische. Die Gegenstände sind in beständigem Flusse, und wir selbst, die Wahrnehmenden, sind es auch. Die Seele weiss selbst nicht, was sie ist; sie sucht sich und findet sich nicht, wie der Narr den Esel, auf dem er reitet. Ohne sich selbst zu sehen, blickt sie durch die Fenster der Augen und fragt andere, was sie sei. Wirklich ist nur, was auf uns einwirkt; wir wissen aber nicht einmal, ob die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung wirklich sind, da sie ja Verschiedenen so verschieden erscheinen, also auf Verschiedene verschieden wirken müssten. Dies sind die Hauptgründe des Zweifels an allem Erkennen, welche die Philosophen eingesehen haben.

Bei diesem Zweifel, der den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet, bleibt aber Campanella nicht stehen, sondern bahnt sich den Weg zum positiven Erkennen durch die subjektive Gewissheit der inneren Erfahrung. Den Zweifler braucht man nur zu schlagen, so wird er wissen, dass er Schmerz fühlt, oder doch wissen, dass es ihm so vorkommt, als ob er Schmerz fühle. »Das Gewisseste ist mir, dass ich bin . . . . Wenn Du es leugnest und sagst, ich täusche mich, so gestehst Du offenbar zu, dass ich bin; denn ich kann mich nicht täuschen, wenn ich nicht bin.« Es ist die Lehre des Augustinus, an die Campanella ebenso wie der Kusaner anknüpft. Er stellt es als zweifellos und als das Aller-

---

*) Gott schafft zuerst den Raum, setzt dann den ersten Stoff hinein, und bildet ihn durch zwei Kräfte Wärme und Kälte. Die Wärme dehnt den Stoff zu Äther, Luft und Wasser aus, die Kälte zieht ihn zur Erde zusammen. Licht ist die Erscheinung oder die Sichtbarkeit der Wärme. Die Lehre Galileis arbeitete er zuerst in ein fertiges Werk hinein, und strich sie dann wieder, als er hörte, dass sie von Rom verdammt worden sei.

gewisseste hin, dass wir sind und wissen und wollen können, und erklärt dies für den ersten Grundsatz. Zweitens tritt dann hinzu, dass wir zwar etwas, aber nicht alles sind und wissen und wollen können, also das Bewusstsein der eigenen Beschränktheit in Sein und Vermögen. Ein dritter Grundsatz lehrt dann, dass wir nur darum anderes wissen und wollen können, weil wir uns selbst wissen und wollen können, weil wir unser selbst mächtig sind; z. B. wir können ein Gewicht heben, weil wir ein Eigengewicht haben und dieses selbst heben und bewegen können. Über diese Grundsätze kann keine Meinungsverschiedenheit herrschen.

Dass alle Erkenntnis von der Selbsterkenntnis ausgeht, bleibt wahr, trotzdem wir uns selbst nicht zu erkennen glauben; denn der äussere Sinn verdeckt den inneren, oder die Wahrnehmung der äusseren Dinge verbirgt und verhüllt uns die ihr zu Grunde liegende Selbstwahrnehmung, indem sie die Seele zu einer gewissen Ähnlichkeit mit den wahrgenommenen Dingen verwandelt und das Erkennen der eigenen Seele zu einem »verborgenen Bewusstsein« macht. Alles Wissen und Wollen eines Anderen ist doch nur ein Wissen und Wollen des eigenen Selbst, als eines von einem anderen Angethanen oder Affizierten. Um die Zweifel, von denen er ausging, niederzuschlagen, benutzt er auch den Satz, dass Gott nicht lügen könne. In alle dem ist er Vorgänger des Descartes.

Aber im Gegensatz zu diesem rationalistischen Ausgangspunkt, mit dem auch sein theoristischer Begriffsrealismus übereinstimmt, lenkt seine Erkenntnistheorie sehr bald in den Sensualismus des Telesius ein, und entwickelt diesen so ausführlich, dass er dem englisch-französischen Sensualismus nicht mehr viel zu thun übrig lässt. Er bestreitet den thätigen Verstand der Aristoteliker ebenso wie die eingeborenen Begriffe und die Wiedererinnerung der Platoniker, und leitet alles Wissen aus dem Sinn ab, wobei er den äusseren und inneren Sinn, den Sinn der Dinge und den Sinn seiner selbst unterscheidet. Nichts ist im Verstande, was nicht früher im Sinn war. Die Seele, oder der warme, lichte, bewegliche Nervengeist, muss körperlich sein, um von körperlichen Bewegungen berührt werden zu können; die eingedrückten Veränderungen bleiben in ihm gleich Narben haften, die bei neuer Affektion zur Wiedererinnerung führen. Die öfter erhaltenen Eindrücke graben sich tiefer ein, daher das

festere Haften der allgemeinen Vorstellungen. An der Hand der Ähnlichkeit steigen wir vom Bekannten zum Unbekannten auf, das nennen wir folgern; wir lesen z. B. in den Dingen das verborgene Innere nach Massgabe ihrer äusseren Erscheinung, und dieses zwischen den Zeilen der Eindrücke lesen (interligere = intelligere) nennen wir verstehen. Das Denken ist also ein weniger lebhaftes Empfinden aus der Ferne; der Verstand ist eine natürliche Folge des Gedächtnisses und der Einbildungskraft.

Die Vielheit der Sinneseindrücke desselben Dinges müssen wir vereinigen, weil es der eine Sinn, d. h. eigentlich der (Nerven-) Geist, ist, der sieht, hört, riecht, schmeckt, fühlt und denkt; die Wiedervereinigung des durch die Teilung des Sinnes vermittelst seiner Organe Zerspaltenen nennen wir die Substanz. (Es tritt hier die Kantsche Ableitung der dinglichen Einheit aus der Einheit des Bewusstseins zum ersten Mal hervor.) Die Wahrnehmung ist nicht blosses Leiden, sondern auch Thätigkeit, nämlich Urteil über den empfangenen Eindruck und über die Beschaffenheit des durch ihn in der Seele gesetzten Leidens; der innere Sinn urteilt über die Affektion des äusseren. Den einheitlichen Charakter eines materialistischen Sensualismus hält aber Campanella doch nicht fest; neben der sterblichen Seele (anima) oder dem bloss empfindenden und einbildenden Nervengeist nimmt er eine unsterbliche Seele (mens) oder denkende Vernunft an, die ihr Denken dem Nervengeist sogar mitteilen soll, und die dann dem von ihm abgelehnten thätigen Verstande doch sehr ähnlich sieht. Der spätere Sensualismus hatte nur nötig, solche Überreste der Vergangenheit abzustreifen.

Wir müssen unter der Leitung der Sinne philosophieren; ihre Erkenntnis ist die sicherste, weil sie in Gegenwart des Objektes vor sich geht. Vom Bekannten müssen wir zum Unbekannten, von den Wirkungen zu den Ursachen, von den Erscheinungen der Dinge zu ihrem Wesen, von den einzelnen Wahrheiten zu den allgemeinen aufsteigen. Die syllogistischen Beweise aus Definitionen haben nur formalen Wert, weil sie die allgemeinen Wahrheiten schon voraussetzen, die doch erst durch Induktion aus den einzelnen abgeleitet werden müssen. So tritt die Forderung der induktiven Methode in Campanella mit voller Entschiedenheit auf, aber ohne dass er den Versuch macht, sie methodologisch auszuführen und dann auch praktisch anzuwenden; dazu ist er selbst

noch zu tief in mittelalterlichen Anschauungen und Denkgewohnheiten befangen, so dass er die neue Wissenschaft nur vorausschaut, ohne ihr Gebiet zu betreten. —

An Stelle der zehn Aristotelischen Kategorien setzt Campanella eine andere zehnteilige Tafel: 1. substantia, 2. quantitas, 3. forma seu figura, 4. vis vel facultas, 5. operatio seu actus, 6. actio, 7. passio, 8. similitudo, 9. dissimilitudo, 10. circumstantia. Der Unterschied ist geringer als er scheint. Die zehnte Kategorie, die circumstantia oder die näheren Umstände, umfasst nach seiner eigenen Erklärung vier Aristotelische Kategorien, nämlich Wo und Wann, Lage und Relation. Die dritte Kategorie heisst Form oder Figur, um die wesentliche, bestimmende und konstituierende Beschaffenheit der Substanz von den wechselnden sinnlichen Qualitäten zu unterscheiden und abzusondern. Die achte und neunte Kategorie der Ähnlichkeit und Verschiedenheit fasst er als Wirkung oder Einfluss der Einheit oder des Teilhabens, beziehungsweise der Geschiedenheit und lässt sie unter verschiedenen Namen durch alle Kategorien hindurchgehen. Die vierte und fünfte Kategorie trägt den Gegensatz von Dynamis und Energie oder Potenz und Aktus in die Kategorientafel hinein, den Aristoteles vor und über den Kategorien stehen liess. Campanella erweitert also den Begriff der Kategorien auf der einen Seite, und zieht auf der anderen Seite mehrere in eine zusammen.

Die Kategorie der Substanz zerlegt er in drei Unterkategorien: 1. den Raum, als das der Gesamtheit der Körper zu Grunde Liegende, 2. den formlosen Stoff, als das den geformten Dingen zu Grunde Liegende, 3. die Einzeldinge, als das ihren Accidentien zu Grunde Liegende. Der Begriff der Substanz wird also auch von ihm noch körperlich, oder doch wenigstens sinnlich aufgefasst, während Bruno ihn bereits in die übersinnliche Sphäre des unendlichen Einen erhoben hatte. Diese Abweichung hängt damit zusammen, dass Campanella die Weltseele körperlich, Bruno sie unkörperlich auffasst, und dass beide den Gott der Theologie für supersubstantiell halten, nur dass er bei Bruno fünftes Rad am Wagen und bei Campanella alles in allem ist. Campanella will in den zehn Kategorien nur Kategorien der Sinnenwelt geben, in der Reihenfolge der Kategorien aber auch den Weg der Entfaltung andeuten. Der Raum verdichtet sich zum unbestimmten Stoff, der Stoff konkresziert durch Entfaltung der

wesentlichen Formen zu Dingen, in denen die unbestimmte Quantität des Stoffes zur bestimmten begrenzt ist. Die Form ist zunächst blosse Dynamis oder Potenz, die aber dauernd sich zur inneren Thätigkeit entfaltet und durch diese das Wesen in seinem Dasein erhält. Die Energie der selbstbestimmenden Selbstsetzung greift als Selbsterhaltung notwendig über die bloss innere Sphäre hinaus und wird zur Aktion oder äusseren Einwirkung auf anderes, welcher in diesem ein Leiden entspricht. Einheit und Sonderung, Teilhaben und Nichts-gemein-haben sind es alsdann, die die Ähnlichkeit und Verschiedenheit bestimmen und damit auch die Relationen beeinflussen, die nicht zum Wesen des Dinges selbst gehören, sondern ihm nur durch die Gestaltung der näheren Umstände zukommen. Bemerkenswert ist hierbei der deduktive Gang der Gedankenbewegung, der den methodologischen induktiven Grundsätzen Campanellas nicht entspricht. —

Diesen Kategorien des Sinnlichen oder Principien des Seins schickt nun Campanella die Proprincipien des Wesens oder die transcendenten Primalitäten voraus. Durch die Principien ist alles Seiende, durch die Proprincipien oder Primalitäten wird es ursprünglich essentiiert (unde ens primitus essentiatur). Der Ausdruck »transcendent« bedeutet hier die universellste Gemeinschaft aller in Gemeinschaft stehenden Dinge (d. h. ihre Bezogenheit auf das All-Eine). Zwischen den transcendenten Proprincipien und den zehn Kategorien schiebt er noch subtranscendentia ein (z. B. hoc, illud, aliquid, res), scheint ihnen aber kein Gewicht beizulegen. Die Proprincipien betreffen teils das »Dass«, teils das »Was« der Dinge; in ersterer Hinsicht sind es das Seiende und das Nichtseiende oder Nichts, in letzterer Hinsicht die drei Primalitäten des Seienden: Können, Wissen und Wollen oder Macht, Weisheit und Liebe, und die drei entsprechenden negativen Bestimmungen des Nichtseienden: Ohnmacht, Unwissenheit und Hass. Diese Proprincipien sind einerseits an allen Dingen dieser Welt als konstituierende Grundbestimmungen ihres Wesens aufzuzeigen, andererseits an dem absoluten Seienden als Grundbestimmungen Gottes.

Jedes endliche Ding besteht aus einer endlichen Bejahung und einer unendlichen Verneinung; erstere drückt sein Sein, letztere sein Nichtsein aus. Wenn das Nichtsein nicht die Dinge begrenzte, so wäre der Teil das Ganze, der Mensch ein Esel,

d. h. es gäbe keine endliche Abgrenzung, keine Bestimmtheit und keinen Unterschied. Das Nichtsein ist nicht an sich, sondern immer nur in Bezug auf ein anderes (der Mensch ist nicht Esel); aber in seiner Weise ist das Nichtsein des Menschen seiend, nämlich als Esel. Die Verbindung des Seienden mit dem Nichtseienden erscheint dem Campanella als etwas Wunderbares, Transcendentes. (Die Hypostasierung der logischen Beziehung der Negation, die Verwechselung von Verschiedenheit des Seins und Verneinung des Seins des anderen am Sein des einen, die unnütze Hinzufügung der unendlichen Verneinung zu der an sich schon Bestimmtheit gewährenden endlichen Bejahung liegt hier zu Tage; die Wurzel des Spinozistischen Satzes: »omnis determinatio est negatio« ist hier offen blossgelegt.)

Das Nichtsein reicht nur so weit, wie die Endlichkeit; im Unendlichen, das zugleich das Unbestimmte sein soll, hört mit der Bestimmtheit auch die Verneinung auf. Gott ist nicht so Gott, dass er nicht Stein, nicht Mensch wäre, sondern er ist dies alles in eminentem Sinne. Er ist das Unendliche, an und in welchem und durch welches alles Endliche ist; denn endlich nennen wir, was in einem anderen und durch ein anderes ist. (Danach wäre Endliches und Accidens dasselbe.) Das Eine ist nicht so, dass es das Viele ausschlösse, sondern es ist Eins in Vielen, und jedes der Vielen ist auch Eins; so ist das Eine (als vieleiniges) wahrhaft unendlich. Alle die verschiedenen Welten sind, sofern sie sind, durch Teilhaben an dem Sein Gottes, d. h. in Gott; ausser Gott sind sie nur, sofern sie auch ein Nichtsein, eine Beschränktheit an sich haben, da solches in Gott nicht Raum hat. Jede Idee, die als bloss mögliche durch das Komplement ihrer Möglichkeit, durch den Willen Gottes, realisiert wird, vereinigt in sich Absolutes und Relatives; das Absolute in ihr ist das in ihr sich darstellende Wesen Gottes, das Relative beruht auf seiner beschränkten Mitteilbarkeit. Denn eine unbeschränkte Mitteilbarkeit, die ein Unendliches Gott gegenüberstellen würde, schlösse einen logischen Widerspruch ein. (Hier ist der auf Thomas gestützte Gegensatz zu Bruno zu bemerken.) —

Jegliches ist, weil es sein kann, weil es das Vermögen hat zu sein, wobei unter Vermögen eine aktive Potenz verstanden ist, die als solche eine der blossen Möglichkeit vorhergehende Wirklichkeit ist. Das Vermögen ist dreifach: ein sich selbst bestimmen-

des und durch innere Thätigkeit erhaltendes, ein nach aussen hin wirkendes, und ein durch die Aufnahme fremden Seins in das eigene leidendes. (Man sieht leicht, dass in der ersten Bedeutung des Vermögens die Kategorien Potenz und Aktus, in der zweiten und dritten Bedeutung des Vermögens die Kategorien actio und passio wiederkehren, so dass der Begriff potentia sowohl als Proprincip, als auch als Princip figuriert.)

Jegliches hat eine Empfindung oder ein gefühlsmässiges instinktives Wissen von seinem Sein und wirkt nach Massgabe dieses Wissens von sich selbst. Jegliches erkennt sich selbst in einem »verborgenen Bewusstsein« und wirkt instinktartig, d. h. mit einem innerlichen Kunsttrieb oder einer dämonischen Weisheit nach Massgabe dieser verborgenen Selbsterkenntnis. Alles in der Welt ist belebt und empfindungsfähig, selbst der Raum, wie sein Abscheu gegen das Leere beweist, auch die passive Materie, wie ihr Beharrungsvermögen zeigt, auch die Elementarkräfte, wie Wärme und Kälte, die nicht aufeinander wirken könnten, wenn sie sich nicht fühlten. Da die Grundlage alles Wissens der Sinn (als innerer und äusserer) ist, so kommt es nur darauf an, wie weit der Sinn zur Erkenntnis entwickelt ist; je mehr etwas weiss, desto mehr wird es im Sein des Ganzen erhalten, desto mehr kann es wirken.

Wie aus dem Vermögen des Seins das Sein folgt, so folgt aus dem durch das eigene Vermögen gesetzten Sein das Wissen vom eigenen Sein, und aus dem Wissen vom eigenen Sein das Wollen. Wie der Sinn seiner selbst dem Sinn der äusseren Dinge voraufgeht, so auch das Wollen seiner selbst allem nach aussen und auf andere Dinge gerichteten Wollen. Das Wollen seiner selbst ist Selbsterhaltungstrieb oder Selbstliebe; alles andere wollen oder lieben wir nur, sofern es der Selbstliebe dient. Weil das Endliche Teil ist am Ganzen, liebt es das Ganze, an welchem und durch welches es seinen Bestand hat. Alle Dinge sind beschränkt und dem Leiden unterworfen, aber nur der Mensch fühlt das Ungenüge seiner Beschränktheit und strebt über sie hinaus zum Unbeschränkten. Wie der Sinn oder das Wissen im Sein der Dinge gegründet ist, so das Wollen in ihrem Nichtsein, der Beschränktheit, der Beraubung, dem Übel oder dem Bösen; denn wir wollen nur, um dem Übel abzuhelfen, das ein Nichtsein des Guten ist. Der Kranke will und liebt die Arznei um der Gesundheit willen, der Krieger den Tod um des Vaterlandes willen, der

Märtyrer das Leiden um Gottes willen. Alle Dinge lieben nicht sowohl ihr beschränktes Sein, als das allgemeine Sein Gottes, an dem sie teil haben; alle lieben daher Gott mehr als sich selbst, aber der Mensch thut dies zugleich mit Bewusstsein. Wenn wir uns einander lieben, so lieben wir Gott; wir freuen uns, dass wir sind, weil wir in ihm finden, was uns fehlt, weil die Teilnahme an seinem Sein Seligkeit ist. Dass wir aber so schwer zu dieser Erkenntnis und dem ihr gemässen Handeln gelangen, kommt nicht aus der Materie, sondern aus der Schuld des Sündenfalls.

Der Gegenstand des Vermögens oder der Macht ist das Sein, der des Wissens oder der Weisheit das Wahre, der des Wollens oder der Liebe das Gute. Jedes Ding ist wahr, wenn es seinem Begriff entspricht, oder der göttlichen Idee gemäss ist, von der es das Sein hat. Gut ist das Sein, und was das Sein erhält, bös das Zerstörende. Des Guten Blüte ist das Schöne, des Schönen die Anmut. Das Seiende, Wahre und Gute sind daher auch transcendente Begriffe, ebenso wie das Eine. Übel giebt es nur im Endlichen, so weit das Nichtsein reicht, nicht in Gott oder für Gott. Nichts stirbt, sondern alles wird nur verwandelt, wie das Fleisch, das jetzt in einem Kalbe lebt und später in einem Menschen, der es gegessen hat. Alles Werden ist ebenso nur Veränderung wie das Vergehen. Gott allein ist ewig und ist ganz in jeglichem Wesen; er ist keine einzelne Natur als solche, sondern alle Natur, er ist alles zumal und in Einem. Sein Geist ist in die Natur ergossen, so dass wir in ihr überall den Ausdruck höchster Weisheit bewundern; er ist die Centralseele der Geister- und Körperwelt, die sie durchdringt und umschliesst (spielt also bei Campanella dieselbe Rolle, wie bei Bruno die Weltseele). »Der das Ohr gepflanzt, sollte der nicht hören? Der das Auge gebildet, sollte der nicht sehen?« (Die Unhaltbarkeit dieser Schlüsse liegt auf der Hand, und besteht nicht minder für den Sinn seiner selbst oder das Bewusstsein.)

Aus dem Vermögen oder der Macht Gottes entspringt die Notwendigkeit, aus dem Wissen oder der Weisheit Gottes die ewige Vorherbestimmung oder das Schicksal, aus dem Wollen oder der Liebe die Harmonie aller weltlichen Dinge. Die Macht ist die wirkende Ursache des Notwendigen, die Weisheit ordnet zusammen, die Liebe sieht auf den Zweck und das Bessere. Notwendigkeit, Vorherbestimmung und Harmonie zu allem übrigen

sind daher in jeglichem vereint; es sind die drei grossen Einflüsse (influxus), die aus den drei Primalitäten des Seienden stammen. — Es zeigt sich hier das löbliche Bestreben, die Notwendigkeit mit der absoluten Kausalität und die vorherbestimmende Weisheit mit der absoluten Teleologie zu vereinigen; aber die Dreiteilung stört dieses Unternehmen, weil die Teleologie der Allweisheit in Ordnung und Zielstrebigkeit, oder in Vorherbestimmung und Harmonie zerpflückt wird, und weil die Ordnung besser zur Harmonie, die Zielstrebigkeit besser zur Vorherbestimmung zu passen scheint, als umgekehrt. Wenn wirklich die Notwendigkeit der wirkenden Ursache aus einem anderen Princip entspränge, als die zweckvolle Vorherbestimmung, so wäre nicht ersichtlich, wie beide sich stets in einem Weltinhalt einigen sollten, anstatt einen ganz verschiedenen zu fordern.

Es ist nicht schwer, zu sehen, dass die drei Primalitäten Macht, Weisheit und Liebe aus der Trinitätslehre des Abälard geschöpft sind, und dass Nicolaus Cusanus den Anstoss gegeben hat, Vermögen, Wirklichkeit und Wollen mit ihnen gleichzusetzen, da die Wirklichkeit bei Nicolaus der Plotinische Nus ist, d. h. das mit seinem Gegenstande zusammenfallende Wissen oder die Weisheit. Da Campanella sich um die neuplatonische Dreiheit von Gott, Nus und Weltseele nicht bekümmert, und jedenfalls keinen Versuch macht, sie mit der Trinität in Beziehung zu bringen, so hat er für die Abälardsche Dreiheit freien Raum, und kann versuchen, sie philosophisch zu verwerten, woran Bruno gehindert ist. Wie Nicolaus Cusanus spaltet er das Vermögen und das Wollen in zwei verschiedene Principien, ohne sie aber wie dieser durch die Notwendigkeit nachträglich wieder miteinander zu verbinden. Wenn das Wollen aus dem Wissen folgt, so soll das Wissen aus dem Vermögen folgen.

Sollte nun das Vermögen ein Vermögen des Wollens sein, so würde das erste, dem Wissen vorhergehende Wollen in dem inneren Aktus der Potenz zu suchen sein; dann wäre das zweite Wollen nur das durch die Weisheit bestimmte Wollen, das erste aber das noch unbestimmte oder inhaltsleere Wollen, und beide eigentlich nur Ein Wollen. Sollte dagegen das Vermögen nicht als Vermögen des Wollens verstanden werden, sondern sein innerer Aktus das substantielle Wissen sein, dann würde es dem Wollen ganz an einem entsprechenden Vermögen fehlen,

dann würde ferner das Vermögen des Wissens ein nach aussen machtloses Vermögen sein, und dann würde endlich die Entstehung des Wollens aus dem Wissen unerklärlich sein.

Campanella definiert das Vermögen weder als Vermögen des Wollens, noch als Vermögen des Wissens, sondern als Vermögen des Seins. Da erhebt sich die Frage: welches Seins? Des Überseins des Einen nimmermehr. Des Seins des Vermögens als einer dem Aktus vorhergehenden Wirklichkeit auch nicht. Des Seins des Wissens oder des Wollens wohl auch nicht, weil es dann doch wieder Vermögen des Wissens und Wollens wäre. Des weltlichen Daseins wohl noch weniger, da dieses erst durch Wissen und Wollen vermittelt ist. Es ist nicht zu sagen, welches Seins Vermögen das Vermögen sein könnte. Das Sein ist entweder, ohne durch ein Vermögen gesetzt zu sein, oder es ist Wollen, als Aktus der Potenz des Willens, oder es ist endliches Dasein, das aus dem wissensbestimmten Wollen resultiert; aber niemals ist das Sein unmittelbarer Aktus eines Vermögens, wenn es nicht selbst Wollen ist. Dass der innere Aktus des Vermögens zur wirksamen actio wird, das deutet schon darauf hin, dass auch Campanella das aus dem Vermögen Entspringende im Grunde genommen als Wollen denken musste. Es ist nur noch nicht bestimmtes Wollen, noch nicht Wollen der Weisheit, sondern Wollen des Einen, des Urgrundes. Vermögen, Wissen und Wollen in Gott sollen freilich Eins sein; sein Sein und sein Thun sollen ebenso zusammenfallen, wie sein nicht diskursives, sondern intuitives Wissen und Wollen. Aber diese Einheit darf doch nicht hindern, die begrifflichen Unterschiede, wenn sie einmal von uns gemacht werden, auch klar durchzuführen.

Das durch die Weisheit hindurchgegangene Wollen heisst Liebe, weil es das Beste, den Zweck will. Der Einfluss des Augustinus und seiner Nachfolger ist hier unverkennbar, die das dritte Moment der Trinität als Liebe bestimmten. Aber bei Campanella will diese Bestimmung nicht mehr recht passen, weil das bestimmte Wollen oder Lieben nach ihm nur aus dem Kampfe des beschränkten Seins gegen das Übel entspringen soll, und in Gott doch kein Übel zugegeben wird. Hätte Campanella das Übel als das Nichtseinsollende bestimmt, anstatt als das nichtseiende, so hätte er wenigstens das Wollen in Gott ohne Selbstwiderspruch aufrechterhalten können, da er lehrt, dass die Welt, wie sie einen Anfang

hat, so auch wieder in ihren Ursprung, in Gott zurückkehrt, und in ihrer empirisch gegebenen Verfassung durch eine Schuld oder einen Sündenfall verderbt sein muss. Dies hätte wohl hingereicht, um das Wollen der Weisheit zu einem Kampf gegen die ungöttliche Aussergöttlichkeit der Welt zu gestalten und ihre Wiederaufhebung in Gott zum Endziel des Wollens zu machen. —

Den italienischen Märtyrern Bruno und Campanella schliesst sich als dritter Lucilio Vanini (1585—1619) an, der durch neuropathische Belastung, frivole Gesinnung, sittenloses Leben und frühen Tod gehindert wurde, sein grosses Talent recht zu entfalten. Er war wesentlich Fortsetzer des Cardanus und seiner naturalistischen Lehre, die er aber mit Verhöhnung der kirchlichen Lehren und sittlicher Libertinage verband. —

Die Paracelsische Schule hatte sich in einen lateinischen, ausländischen, physikalischen Zweig und in einen deutschen, inländischen, theosophischen gespalten; die Höhepunkte des letzteren sind Weigel und Böhme.

Valentin Weigel hatte bei Lebzeiten (1533—1588) sein Pfarramt in Tschopau, ohne Anstoss zu geben, in mildem, duldsamem Geiste verwaltet, und die zornige Überraschung der Orthodoxen war nicht klein, als er sich nach seinem Tode durch seine anfangs handschriftlich verbreiteten, dann zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts auch gedruckten Schriften als ein gelehrter Philosoph und Mystiker entpuppte, der die in der »deutschen Theologie« gesammelten Überlieferungen der Eckhartschen Schule mit der Lehre des Kusaners, mit dem Neuplatonismus und der Paracelsischen Theosophie zu vereinigen wusste. In theologischer Hinsicht ist Weigel ein Geistesverwandter von Caspar Schwenckfeldt und Sebastian Franck, die beide um eine Generation älter waren als er, und beide im Gegensatz zu dem lutherischen Protestantismus für die Betonung des Ewigen und Inneren gegenüber dem Zeitlichen und Äusseren kämpften. Auch Franck hält an der Eckhartschen Lehre fest, dass die Gottheit an sich ohne Person und Willen sei und erst im Sohne oder Gottmenschen Person und Willen annehme. Gott ist die Substanz in uns, der Wille nur Accidens; die Substanz ist gut, aber der Wille kann auch böse werden, wenn er als Accidens für sich sein will, sich von der göttlichen Substanz abwendet und das Nichts zu etwas zu machen versucht. Auch bei Weigel ist Gott alle Dinge und thut alle Dinge, indem er sich

selber in allem schafft. Gott ohne Welt wäre nicht Schöpfer, sondern nur willenlose Gottheit; er giebt in der Schöpfung der Kreatur Wesen und empfängt dadurch Willen. Sein Wille ist Christus, das Wort vom Vater, welches ist ein Wesen aller Kreaturen. (Es ist hiermit der ganz richtige Gedanke ausgesprochen, dass es in Gott keinen bloss innerlichen Willen geben kann, sondern dass der absolute Wille nur schöpferischer Wille sein kann, dass Gott nur als schaffender ein wollender sein kann.) Wie Gott erst ganz wird durch die Schöpfung, durch die er seinen Willen bekommt, so wird die Ewigkeit erst ganz durch die Zeit, d. h. durch das Zusammen von Zeit und Ewigkeit. Aller Wille der Kreaturen ist im Stande der Unschuld nur einer, nämlich Gottes Wille, und alle Menschen sind so nur Ein Mensch. Alle Geschöpfe sind seine Gedanken, sein Wille, und die himmlische Eva, oder die Weisheit, durch die Gott alles geschaffen hat, ist von ihm nicht zu trennen. Das Böse besteht (wie in der »deutschen Theologie«) in der »Annehmlichkeit« eigenen Willens, d. h. in der Annahme des göttlichen Willens als Eigenwillens, in der Abwendung der sich selber suchenden Kreatur von Gott; die sogenannte (falsche) Freiheit des Eigenwillens ist der Stand der Verdammnis und die Hölle. Die Versöhnung und Wiedergeburt erfolgt durch die »Gelassenheit« eigenen Willens. Erstirbt in uns der eigene Wille, wie er in Christo starb, so lebt Christus in uns, so werden wir frei von der Naturgewalt des Gestirns; indem wir unseren Willen gefangen geben als servum arbitrium in Gottes Hand, erlangen wir die Seligkeit und die wahre Freiheit der Kinder Gottes. Der Gute und Böse vollführen beide Gottes Werk, der eine wissend, dass es Gottes Werk ist, der andere wähnend, dass es sein eigen Werk sei. Die geistige Substanz bleibt durch Fall und Wiedergeburt unverändert (wie bei Taurellus), nur das Wollen, das ein Accidens ist, ändert sich.

Wenn hiermit Weigel das Problem des Bösen energischer aufnimmt, als es bisher in der christlichen Mystik geschehen war, so bietet in anderer Richtung auch seine Erkenntnistheorie Neues und Eigentümliches. Dass die Erkenntnis nicht bloss ein Leiden durch Eindrücke des Objekts (oder wie Weigel wörtlich übersetzt: Gegenwurfes) ist, sondern dass die Erkenntnis wesentlich Urteilsthätigkeit ist, das hatten auch andere schon eingesehen. Aber Weigel geht einen Schritt weiter, und erkennt, dass auch die sinn-

liche Empfindung nicht von aussen her passiv empfangen, sondern durch unsere eigene Natur aktiv aus uns herausgezogen wird. Der Gegenwurf giebt zwar unserer Natur die Veranlassung zur Empfindung und erweckt ihre produzierende Thätigkeit; aber das Gefühl oder die Empfindung selbst ist nicht in dem Gegenwurf, sondern nur in dem Fühlenden. Von dem erregten Sinne hängt es ab, welcher Art die Sinnesempfindung angehört, ob dem Sehen oder dem Fühlen; ein jeder kann ein Gesicht (Gesichtsanschauung) haben ohne Gegenwurf, aber der Gegenwurf kann keines hervorbringen ohne einen Sehenden. Es ist dies eine Entfaltung der Paracelsischen Lehre, dass durch äusseren Einfluss nichts in die Dinge eingetragen werde, sondern alles aus ihrem Inneren und den darin keimartig vorhandenen Anlagen sich gestalte, und von aussen nur Anregung und Erweckung hierzu komme. Die Lehre von den specifischen Energien der Sinnesnerven ist darin ebenso vorweggenommen, wie Schellings Berichtigung gegen Kant, dass nicht nur die Form der Anschauung, sondern auch die Materie der Empfindung a priori vom Subjekt produziert werde. So kommt die ganze Erkenntnis nach Form und Inhalt von innen, und nur die Erweckung zur Bethätigung von aussen; alle Wahrheit liegt also zuvor in uns verborgen, bevor sie durch den Gegenwurf geweckt wird.

Andererseits ist Erkennen eine Aneignung des inneren Wesens der Dinge; lernen heisst also das werden, was wir lernen. Wir sollen alles lernen, also auch alles werden. Da nun alle Erkenntnis und alle Wahrheit aus unserem Innern kommt, so müssen wir innerlich schon alles das sein, was wir bei der Entfaltung zur Erkenntnis werden sollen; wir müssen mithin alles sein. Dies ist so zu verstehen, dass wir mit Gott auch die Offenbarung Gottes, die Welt der Anlage nach, in uns tragen, die seine Wirkungen abspiegelt. Gott erleuchtet den Verstand (intellectus), der Verstand die Vernunft (ratio), die Vernunft die Einbildungskraft, die Einbildungskraft den Sinn; das Obere kann wohl ohne das Niedere, aber dieses nicht ohne das Obere sein. Die übernatürliche Erkenntnis der Wiedergeburt ist ein Vorgang, bei dem der Gegenwurf, Gott, alles thut, und der Mensch nichts, sondern bloss leidet; aber indem Gott nicht von aussen, sondern von innen wirkt als des Menschen eigenstes und wahrstes Wesen, hört diese scheinbare Ausnahme von der Innerlichkeit aller Erkenntnis auf,

eine Ausnahme zu sein. Gott selber siehet und erkennet sich selber in uns und wir in ihm; er ist Auge, Licht und Erkenntnis in uns, und unsere Seele ist ein Hauch des ewigen Geistes selbst.

Jakob Böhme (1575—1624) stützt sich in seinen naturphilosophischen Spekulationen über das Wesen Gottes vorzugsweise auf Paracelsus, in seinen Spekulationen über das Wesen des Bösen auf Weigel. Weigels erkenntnistheoretische Ansichten lässt er ebenso unberücksichtigt, wie dessen Einsicht, dass Gott nur in und durch die Schöpfung wollend werde, also kein Wollen in sich selber entfalte, das nicht zugleich schöpferisch nach aussen wäre; in beidem ist Weigel ihm überlegen. Von Paracelsus entlehnt er die Betrachtung des Naturprozesses unter der Kategorie des Chemismus, die Annahme, dass das Feuer das scheidende und verbindende Princip im chemischen Prozesse sei, die Lehre von den drei Elementen Salz, Quecksilber und Schwefel in allen Daseinssphären, und den Begriff des Mikrokosmos. Seine Originalität besteht in der Kühnheit, mit welcher er den Paracelsischen Naturprozess in das Wesen Gottes hineinträgt, und in der Hypothese einer natürlichen Wurzel des Bösen in Gott.

Böhme unterscheidet 1. einen rein geistigen Gottesbegriff und den ihm entsprechenden rein geistigen innergöttlichen ewigen Geistesprozess; 2. einen geistleiblichen Gottesbegriff und den ihm entsprechenden geistleiblichen innergöttlichen ewigen Naturprozess; 3. die ewige Schöpfung der himmlischen oder Engelwelt; 4. die zeitliche Schöpfung der irdischmateriellen Welt. Keinen dieser vier Prozesse darf man mit dem anderen verwechseln. Die ziemlich frei umgedeutete Mosaische Schöpfungslehre bezieht er ausschliesslich auf die zeitliche Schöpfung, durch welche Gott die von Lucifer in der ewigen Schöpfung angerichtete Verwirrung und Zerrüttung aufzuhalten und wieder neu zu ordnen sucht. Der Fall Lucifers stammt aus den parsisch-ägyptischen Einflüssen auf die spät jüdische Weltanschauung, welche durch das apokryphe Buch Henoch auch in die christliche Spekulation Eingang gefunden hatten. Die ewige Schöpfung der Engelwelt entspricht dem neuplatonischen *κόσμος νοερός*, und der rein geistige innergöttliche Prozess schliesst sich an die christliche Trinitätslehre an. Die Originalität Böhmes liegt nicht in den beiden letzten und dem ersten der vier Prozesse, sondern in dem zweiten, den er, auf Paracelsus gestützt, selbständig eingeschoben hat. Des-

halb verdient er auch besondere Aufmerksamkeit, zumal er es ist, in welchem die Quelle oder Wurzel des Bösen gefunden wird.

Der Mittelpunkt der Böhmeschen Naturphilosophie ist, wie gesagt, das Feuer, das den chemischen Verbindungs- und Scheidungsprozess in sich verkörpert. Das Feuer vereinigt in sich die auflösende und verzehrende Gewalt mit der milden Wärme und Leuchtkraft; aus seiner ersten Seite geht alle Zerstörung mit ihren Folgen für das Gefühl, aus seiner letzteren Seite alles Gedeihen, Wachstum, Gestaltung und Wahrnehmung nebst ihren wohlthuenden Folgen hervor. Die erstere Seite verkörpert den fressenden Zorn und Grimm und seine Folge, die Angst und Qual; die letztere Seite verkündet Liebe und Freude. Darum heisst die erstere Seite Zornfeuer, die letztere Liebesfeuer; die erstere Seite wird gedacht als verzehrende finstere Glut ohne Licht, die letztere als Licht, das zwar milde wärmt, aber nicht zerstört. Zornfeuer und Liebesfeuer werden daher einander auch wie Feuer und Licht, oder wie Finsternis und Licht gegenübergestellt. Beide sind in allen chemischen Prozessen, also auch in allen Dingen vereinigt; isoliert von einander sind sie blosse Abstraktionen ohne Existenzfähigkeit. Nur ein Übergewicht der einen oder der anderen Seite kann in einem Dinge hervortreten. In Gott, wo nach dem Grundsatz des Kusaners alle Gegensätze verbunden und ohne Widerspruch harmonisch gelöst sind, kann auch das Zornfeuer mit seiner Angstqual nicht selbständig hervortreten, sondern ist nur Mittel, um als Gegenwurf das Liebesfeuer mit seiner Freude offenbar zu machen und zur Entfaltung zu bringen. Da kein Ding ohne Widerwärtigkeit und Gegenwurf sich offenbar werden kann, so braucht auch Gottes Liebe und Seligkeit ihr Gegenteil als Unterlage und Widerspiel der ewigen Entwickelung, den Grimm und die Qual. Grimm und Qual sind das an und für sich Nichtseinsollende in Gott, das doch unentbehrlich ist als Vehikel für das Zustandekommen des Seinsollenden. Weil sie in Gott nur als ewig überwundene sind, darum sind sie in ihm eben niemals an und für sich, also auch keineswegs als nichtseinsollende oder böse. Weil in ihnen aber die Möglichkeit gegeben ist, dass sie in der Kreatur durch Missbrauch ihres freien Willens das Übergewicht erlangen, darum sind sie die in Gott belegene Quelle und Wurzel des Bösen.

Die Wirklichkeit des Bösen in der Kreatur erklärt Böhme

genau so wie vor ihm die »Deutsche Theologie«, Sebastian Franck und Weigel, nämlich als Annahme eines eigenen ungöttlichen Willens, anstatt des allgemeinen göttlichen Willens, als ein Heraustreten aus der teleologischen Willenseinheit mit Gott. Aber Böhme sah das Problem des Bösen erst da, wo seine Vorgänger es für gelöst hielten; er fragte sich, wie es möglich sei, dass das Geschöpf aus der teleologischen Willenseinheit mit Gott heraustreten könne, trotzdem seine ontologische Wesenseinheit mit Gott unaufhebbar sei und selbst in den Teufeln fortbestehe. Seine Vorgänger hatten sich über dieses Problem hinweggesetzt mit der Bemerkung, dass zwar das Wollen im Belieben der Kreatur stehe, die Wirkung des Handelns aber von Gott seinen göttlichen Zwecken gemäss gelenkt und geleitet werde. Böhme grub tiefer; er wusste wohl, dass das Böse nicht in den Wirkungen der That, sondern im Willen liege, und er fragte sich, wie auch nur das Wollen böse, d. h. widergöttlich der Absicht nach werden könne, wenn doch Gott alles in allem ist. Er sah ein, dass der Begriff der göttlichen Zulassung nur für einen Standpunkt passe, der mit dem Pantheismus nicht ernst zu machen wage, und dem Geschöpf doch ein in irgend welchem Sinne aussergöttliches Sein zuschreibe. Er konnte das Problem auch nicht durch die Annahme einer blossen Negativität oder vielmehr Privativität des Bösen sich vom Halse schaffen; denn er sah ein, dass, wenn auch das erstrebte Böse nur eitel Phantasie sei, doch der böse Wille als solcher etwas ganz Positives und keineswegs ein blosser Mangel sein könne.

So gelangte Böhme zu der Einsicht, dass die Wirklichkeit des Bösen in der Kreatur ein Widerspruch gegen die ihm feststehenden pantheistischen Voraussetzungen wäre, wenn nicht in Gott selbst die Möglichkeit des kreatürlichen Bösen in Gestalt eines an und für sich nichtseinsollenden und zur Überwindung bestimmten Moments gegeben wäre. Diese Einsicht war schon einmal aufgetaucht, bei den Gnostikern; aber sie hatten die Lösung nicht auf philosophischem, sondern auf mythologischem Wege gesucht nach Anleitung der ägyptischen und parsischen Religionslehren. Das Christentum hatte diese Lösung überwunden, aber nur auf Kosten der pantheistischen Konsequenz; die Kirchenlehre verwarf den Pantheismus wesentlich in dem Gefühl, auf diesem Boden das Problem des Bösen nicht bewältigen zu können. Jetzt

macht Böhme den ungeheuren Fortschritt, die göttliche Wurzel des geschöpflichen Bösen nicht mehr in einem bösen Untergott zu suchen, sondern in einem principiellen Momente des einen, alles seienden Gottes, in einem Momente, das so, wie es sich im Prozess darstellt, selbst ein nichtseinsollendes und zu überwindendes ist. Damit ist ein Fortschritt von ausserordentlicher Tragweite vollzogen; denn der Pantheismus der Mystiker ist nun von dem Vorwurf entlastet, das Problem des Bösen vertuschen zu müssen, und wird dadurch erst zu einer dem Theismus philosophisch überlegenen Macht, der kein ethisches Bedenken mehr anhaftet. Es fällt gegen die Grösse dieses principiellen Fortschritts wenig ins Gewicht, dass Böhme sich ebenso wie die christlichen Gnostiker an den Zorn und Grimm des alttestamentlichen Gottes anklammert, oder dass er natürliche Bilder wie das Feuer nicht in bildlichem, sondern in eigentlichem Sinne zur Bezeichnung innergöttlicher Principien verwenden zu können glaubt. Diese Mängel mussten sich mit der Zeit von selbst abstreifen und den richtigen Grundgedanken ohne Hülle hervortreten lassen. An dieser Abstreifung haben neuerdings besonders Baader und Schelling gearbeitet, ohne jedoch mit ihr völlig zustande zu kommen. —

Das Reich des Grimms und das in Lust triumphierende Freudenreich, Hölle und Himmel, sind überall, weil Feuer und Licht durch alle Geschöpfe hindurchgeht. Das ewig Eine und ewig Gute heisset im Himmel Gott und in der Hölle Zorn. Darum liegt auch in jedem Geschöpfe das Centrum, daraus Gutes und Böses quillt; aber die Gegensätze sind in ihm noch nicht zur Erkenntnis herausgetreten, weil sie durch einander gebunden sind. Es muss ein chemischer Scheidungsprozess eintreten, in dem die Kräfte sich sondern; er darf nicht ausbleiben, wenn der Mensch sich zur Erkenntnis und zur bewussten Sittlichkeit hindurchringen soll. Der Mensch will kosten, wie die Kräfte einzeln schmecken, und so giebt er sich an sie einzeln hin, anstatt sie in dem Temperament zu belassen, in dem er sie empfangen hat. Die Hingabe an das aus dem Centrum erweckte Zornfeuer ist zugleich eine Verfinsterung des Lichts, ein Abfall von der Gelassenheit des freien, d. h. in Gott stillen Willens zur Eigenheit und Selbstheit des unruhig nach Etwas suchenden Willens. Aber was der unruhig suchende, in Eigenheit geschiedene Wille findet, ist

die Peinlichkeit der Unruhe, und diese machet, dass er wieder die Ruhe suchet in dem stillen und gelassenen Willen des Nichts. Denn das Licht hört nicht auf, ihn zu durchdringen, und es hängt nur von ihm ab, ob es ein Wesen der Liebe in ihm findet, dass es sich anzünden könne. Verharrt der Mensch im Zornfeuer, so wird er von Gottes Zorn angenommen; er wird verworfen, weil er sich selbst verworfen hat. Lässt er aber das Fünklein der Liebe Gottes wieder ins Lebenslicht ein, so ist damit Christus in ihm geboren, der der Schlange der Ichheit den Kopf zertritt. Deshalb bekämpft Böhme jede Gnadenwahl, die etwas anderes wäre, als göttliche Bestätigung der vom Menschen getroffenen Wahl. Das Wort ist allenthalben Mensch geworden, nicht allein in der Jungfrau Maria. Wäre Christus ein Fremder, so müsste auch ein Fremder in uns geboren werden, der nicht unser Ich ist; unsere Ichheit muss aber mit dabei sein bei der Wiedergeburt, und wir empfangen nicht fremde Kraft, sondern unsere eigene und erste. So bekämpft Böhme wirksamer und tiefer als seine Vorgänger die kirchliche Heterosoterie zu Gunsten einer Autosoterie auf dem Boden der pantheistischen Immanenz. —

Betrachten wir nun das Reich des Grimmes und das Freudenreich in Gott, die durch das Princip des Feuers sowohl verbunden als geschieden sind, so setzt er in das erstere die drei Paracelsischen Elemente, Salz, Quecksilber und Schwefel, oder herbe, süsse und bittere Qualität; in das Freudenreich aber setzt er zunächst das Licht, sodann den Schall (mit Einschluss von Geruch und Geschmack), und endlich die Leiblichkeit. Auf diese Weise ergeben sich sieben Naturprincipien, Qualitäten oder Quellgeister. Da das Feuer in Zornfeuer und Licht zerfallen ist, und so die beiden Seiten der Reihe erschöpft, so müsste es nicht noch einmal als besonderes Princip in der Mitte stehen, so dass nur sechs übrig blieben; es dürfte aber auch nicht auf der Lichtseite das Licht noch einmal als besonderes Princip figurieren, wenn auf der Feuerseite das finstere Feuer nicht mehr als besondere Species vorkommt. Der Konstruktion ist offenbar der heiligen Siebenzahl zu Liebe Gewalt angethan. Ebenso schwanken die Bezeichnungen der herben, süssen und bitteren Qualität, während die durch die Paracelsischen Elemente konstant bleibt.

Die naturphilosophische Bedeutung des Salzes oder der herben Qualität ist die Kontraktionskraft (auch Kompaktion oder Koagu-

lation), die des Quecksilbers oder der süssen Qualität die Expansionskraft; beide bedeuten also dasselbe wie bei Telesius Kälte und Wärme. Aus Kontraktion und Expansion, aus Halten und Fliehen entspringt die dritte bittere Qualität, die nun aber keine naturphilosophische, sondern nur eine psychologische Bedeutung hat, nämlich die der Empfindlichkeit oder Angstqual (Schwefel, der in der Hölle eine so grosse Rolle spielt). Aus der Summe dieser drei Elemente, die auch als Salniter bezeichnet wird, bricht nun das Feuer hervor, und zwar plötzlich, weshalb es Blitz oder Schreck genannt wird. Im warmen Licht ist die Angstqual schon gelindert; der Schall, der dem Blitz als Donner folgt, ist die Sphärenharmonie oder die ewige Musik und zugleich das Mittel der Verständigung, und heisst darum auch Verständnis oder göttlicher Verstand, und von Seiten der Kreatur: Erkenntnis. Die Leiblichkeit ist zugleich das Princip der Gestaltung oder Formierung und als solches der Abschluss des Naturprozesses. —

Die symmetrische Gruppierung der beiden Triaden um das Scheideziel des Feuerblitzes ermöglicht es, durch Zusammenfassung je zweier Qualitäten beide Triaden zu einer zu verschmelzen und dadurch der Trinität näher zu rücken. Die erste und siebente, die Begierde der Kontraktion oder Kompaktion und die leibliche Gestaltung sollen eine sein; in der Gestaltung oder Leiblichkeit ist körperlich erfüllt, was in der Begierde nach Kompaktion erst geistig angestrebt war. Ebenso soll die zweite und sechste Qualität, die Tendenz zur Expansion des Einen in die Vielheit und die verständliche Kraft des Schalles eine sein; die Ausbreitung des verständlichen und sinnvollen Schalles zeigt uns in körperlicher Natürlichkeit verwirklicht, was jene Tendenz geistig erstrebt. Endlich sollen die dritte und fünfte Qualität, die hungernde Pein der Empfindlichkeit und das Licht der Liebe, eins sein. Das erste Paar wird dem Vater, das zweite dem Sohne, das dritte dem heiligen Geiste zugeeignet. Was in der ersten Triade noch geistige Tendenz ist, das erhält in der zweiten Triade natürliche Erfüllung oder leiblich-körperliche Verwirklichung; die erste Triade verhält sich also zur zweiten, wie ein leibloser Geist zum leibhaftigen Geiste, wie Seele zum Leib, oder wie der Geist zur Natur. Dies wird bestätigt dadurch, dass die erste Triade mit dem reingeistigen innergöttlichen Willensprozess, wenn nicht genau, so doch annähernd, sich deckt, während die zweite Triade fremdartige Bestimmungen

herzubringt. Auch das spricht dafür, dass die Leiblichkeit, das siebente Princip, welches alle sieben in sich zusammenschliessen soll, mit der Natur gleichgesetzt wird, und dass die Natur als die volle Möglichkeit des Seins mit dem Wesen und das Wesen mit der körperlichen Substanz identifiziert wird. — Böhme bleibt sich aber in diesen Gruppirungen nicht treu. Es musste ihm in der That bedenklich scheinen, das Reich des Grimmes und das Freudenreich, deren letzteres erst den Namen Gottes rechtfertigt, einander wie Geist und Natur gegenüberzustellen und die Bezeichnung des Geistes auf den Salniter anzuwenden. Es werden deshalb mitunter auch die drei oder vier letzten Principien als das Göttliche oder Geistliche den drei ersten als der Natur gegenübergestellt, so dass das Geistliche mit dem Freudenreich, die Natur aber mit dem Reich des Grimmes oder finsteren Zornfeuer zusammenfällt. An diese Bezeichnung haben sich diejenigen gehalten, welche die Wurzel des Bösen auf die Natur in Gott bezogen; aber diese Bezeichnung passt doch nicht zu Böhmes Grundgedanken. Dieser ist vielmehr so zu formulieren, dass in dem innergöttlichen Naturprozess jedes geistige Moment von dem ihm entsprechenden natürlichen nicht zu trennen ist, dass vielmehr das ganze ein geistleiblicher Prozess ist, in dessen Stufen sich sowohl die Natürlichkeit, als auch die Geistigkeit stetig steigert. Blickt man auf die gesteigerte Geistigkeit in den drei letzten Stufen, so kann im Vergleich zu ihr die relativ niedrigere Geistigkeit der drei ersten Stufen als noch unüberwundene Natur erscheinen; blickt man aber auf die parallele Steigerung der Natürlichkeit, die erst in der siebenten gipfelt, so erscheint die geringere Natürlichkeit der ersten Stufen als noch unrealisierte Geistigkeit. Schon die chemisch-psychologische Doppelbezeichnung zeigt an, dass Natur und Geist sich auf allen Stufen durchdringen. Ihr Maximum haben beide in der ersten, ihr Minimum beide in der letzten Gestalt;*) indem aber

*) Es könnte uns zwar scheinen, als ob die Vergeistigung ihr Maximum schon in der sechsten Gestalt, dem Verständnis, erlangte, aber wenn die leibliche Formierung nur der Kreatur und nicht auch Gotte etwas zur Steigerung des Verständnisses und damit der Vergeistigung hülfe, so wäre überhaupt ihr Platz nicht im innergöttlichen Prozess, sondern nur im Schöpfungsprozess. Auch steht gerade die Leiblichkeit zu der Jungfrau oder Weisheit in enger Beziehung, da beide inhaltlich dasselbe, und nur die erstere real das ist, was die letztere ideal ist, die erstere in Körpern, was die letztere in Bildnissen oder Ideen.

die erste Gestalt dem vollendeten Geiste am fernsten und die letzte der vollendeten Natur am nächsten steht, wird die Einheit der ersten und siebenten Gestalt auch vorzugsweise und in eminentem Sinne Natur oder Centrum naturae genannt. Dies alles aber sind ungenaue, weil einseitige Ansichten zweiseitiger Verhältnisse; die allein exakte Betrachtungsweise Böhmes besteht darin, dass Geist und Natur sich auf allen sieben Stufen des innergöttlichen Naturprozesses gesättigt durchdringen und Hand in Hand miteinander wachsen und sich entfalten.

Abstrahiert man von der Natur, d. h. der körperlichen Substantialität des innergöttlichen Prozesses, so bleibt der rein geistige Prozess übrig; dieser ist aber bloss eine menschliche Abstraktion von dem vollen und ganzen Prozess, der allein im innergöttlichen Naturprozess zu suchen ist. Gott ist Wille und Wesen oder Geist und Natur in Einem; d. h. er ist, mit Spinoza zu reden, sowohl denkende als ausgedehnte Substanz, und man betrachtet ihn einseitig und nicht der Wahrheit gemäss, wenn man ihn als reinen naturlosen und leibfreien Geist betrachtet; Geist und Natur gehören in ihm zusammen, wie Seele und Leib im Menschen. In diesem Sinne von Natur, als der sich ewig entfaltenden Leiblichkeit oder Körperlichkeit Gottes, darf man aber nicht sagen, dass die Wurzel des Bösen in der Natur Gottes liege, denn die Leiblichkeit Gottes hat mit dem Ursprung des Bösen gar nichts zu thun. Die Natur Gottes vom Geiste Gottes zu isolieren und gesondert darzustellen, hat Böhme nicht versucht; es fehlt also an dem reinen Gegensatz zu dem rein geistigen, innergöttlichen Prozess, und es bleibt, selbst wenn wir den rein geistigen Prozess dem leibgeistigen Naturprozess in Gott gegenüberstellen, immer nur ein unreiner Gegensatz, ein Verhältnis wie $a : a + b$. —

Die Natur oder Leiblichkeit oder Körperlichkeit in Gott ist einerseits nicht zu verwechseln mit der geschaffenen Natur der himmlischen Engelwelt oder gar der zeitlich irdischen Welt, andererseits nicht mit dem *κόσμος νοητός* oder dem intelligiblen oder idealen Universum in Gottes Geist oder der absoluten Idee oder der Weisheit oder dem »Ort der Bildnisse« in Gott. Die Natur in Gott hat mit der uns bekannten Natur nur die Ausdehnung oder Körperlichkeit und den Chemismus gemein, ist aber sonst als etwas unvergleichlich Höheres zu betrachten. Die Idee oder Weisheit unterscheidet sich von der Natur in Gott wie das Bild von der leib-

lichen Körpergestalt, wie das Ideale vom Realen. Die Natur ist wie bei Albertus Magnus, die Körperlichkeitsform als solche, aber nicht als ideale, sondern als reale, nicht als Bild im göttlichen Denken, sondern als Substanz im göttlichen Sein. Am nächsten steht die Natur in Gott der ersten Materie, des Averroes und Paracelsus, aus der alles werden kann, und die schon David von Dinant mit Gott identifiziert hatte. Es fehlt Böhme noch weit mehr als Bruno die Einsicht in die dynamische Beschaffenheit der körperlichen Materie, oder gar in die Realität des dynamischen Princips an sich; um nun das Princip der Realität in Gott hineinzusetzen, setzt er dasjenige in ihn hinein, was er allein für real hält, die Körperlichkeit oder Leiblichkeit. In diesem Punkte ist Böhme noch ganz im Mittelalter stecken geblieben, und seine Bewunderer, die diesen Punkt nicht durchschaut haben, haben sich von ihm ins Mitteralter zurückziehen lassen. Scholastisch ausgedrückt bedeutet Böhmes Natur in Gott weiter nichts, als dass Gott nicht reine Form, sondern Einheit von Form und Materie sei. Auch Bruno hatte das Verhältnis von Gott und Welt demjenigen von Leib und Seele gleichgesetzt; aber der Leib Gottes war ihm diese uns bekannte elementarische Welt, und die Weltseele setzte er mit der naturierenden Natur als einem geistigen Princip gleich. Böhme dagegen erscheint diese grobsinnliche Welt mit ihrer naturierten Natur zu niedrig, gemein und unvollkommen, zu sehr als Korruptionsprodukt, um in ihr den Leib Gottes zu suchen, und er dichtet ihm deshalb eine körperliche Natur anderer, höherer Art an. Er sucht den Leib Gottes weder in der elementaren, noch in der siderischen, himmlischen Engelwelt, sondern ausschliesslich in der sakramentalen oder göttlichen Welt des Paracelsus, und nennt diese die Natur in Gott.

Vor allen Dingen ist Wesen und Natur bei Böhme nicht mit den gleichlautenden Ausdrücken bei Eckhart zu verwechseln. Eckhart versteht unter »Wesen« die übersinnliche, immaterielle, absolute Substanz der Gottheit, unter »Natur« ihre Attribute, die sich bei ihm auf den Nus oder die oberste Vernunft (als Quelle von Verstand und Willen) beschränken; er unterscheidet die noch ungenaturte Natur in der Gottheit und die genaturte Natur in Gott, wie Potenz und Aktus der Atribute, denkt aber bei dem Worte Natur niemals an Körperlichkeit oder gar stoffliche Substantialität, schon darum nicht, weil Vielheit, Individualität und Körperlichkeit

ihm als ein bloss subjektiver, in Gott nicht begründeter Schein gelten. Böhme hingegen versteht unter Wesen durchaus nur die Körperlichkeit oder stoffliche Substantialität, und unter Natur die chemisch differenzierte und morphologisch formierte Körperlichkeit, welche in ihrer Vollendung die Leiblichkeit der Individualität darstellt. Bei Eckhart sind Wesen und Natur Übersetzungen der Worte substantia und essentia, und deshalb sehr wohl auf sein akosmistisches Absolute anwendbar. Bei Böhme ist die Hineintragung von Wesen und Natur in Gott eine archaistische Barbarei des Denkens, deren sinnlich naive Roheit seine Bewunderer sich nur durch Undeutungen verhüllt haben. Wer von einer Natur in Gott reden will, muss vor allen Dingen angeben, was er damit meint, in wessen Sinne er das Wort versteht, oder welchen neuen Sinn er ihm unterlegt; aber er darf sich nicht auf Böhme berufen, dessen Fehler eben darin besteht, dass er einen naivsinnlichen Begriff des Stoffes und der Körperlichkeit samt den rohen naturphilosophischen Kategorien seiner Zeit kritiklos phantastisch in das Absolute und seinen Prozess hineinversetzt.

Dass der Begriff der Natur in Gott bei Böhme zu dem wirklichen spekulativen Fortschritt, der Erkenntnis eines Nichtseinsollenden in Gott, nichts beiträgt, ist schon oben gezeigt; die Einkleidung des Nichtseinsollenden und zu Überwindenden in das natürliche Bild des finsteren Feuers im Gegensatze zum hellen Licht fällt keineswegs mit dem Gegensatz von Natur und Nichtnatur in Gott zusammen, sondern fällt in die Gegensätze der Naturbestimmungen hinein, ohne begrifflich an sie gebunden zu sein. Wir werden sogleich sehen, dass dieser Gegensatz auch nach Abstreifung der natürlichen Bilder in dem rein geistigen Gottesbegriff bestehen bleibt, dass also Böhme das Nichtseinsollende ebenso gut in seinem rein geistigen Gottesbegriff hätte aufzeigen können, und um dieses Nichtseinsollenden willen nicht nötig hatte, den Naturprozess in Gott als solchen hineinzuprojizieren. —

Bei der Entwickelung des rein geistigen, »unnatürlichen« Gottesbegriffs geht Böhme von der Gottheit Eckharts aus, die mit dem neuplatonischen Einen und der Stille oder dem Abgrund der Gnostiker zusammenfällt. Die ewige Einheit ist (in aktueller Hinsicht) das Nichts, denn es ist ewige Ruhe, Stille ohne Wesen (d. h. ohne Körperlichkeit), qualitätslos ohne Licht und Finsternis, empfindungslos und trieblos, nicht offenbar, nicht einmal sich selber.

Er ist der grundlose Ungrund, aber auch der Abgrund, aus dem alles urständet, das Nichts, aus dem alle Dinge gemacht sind, und das deshalb potentiell alles ist. In diesem Nichts ist nun zweierlei zu unterscheiden, das weder von einander abzuleiten noch miteinander zu verwechseln ist: einerseits ein aktives Moment, das den ewigen Prozess des Werdens einleitet und im Gange hält, und zweitens ein passives, das alle Schritte des ersteren mit seiner Gegenwart umschliesst und als Gegenwurf erfüllt. Das erste, das Böhme wegen seiner alleinigen Aktivität auch als alleinigen Träger des Prozesses behandelt, nennt er den Willen, das zweite wegen seiner Passivität die Jungfrau, inhaltlich bestimmt: die ewige Weisheit, den Ort der Bildnisse (Ideen), das Auge des ewigen Sehens oder den göttlichen Verstand.

Das zweite Moment entspricht offenbar der Eckhartschen Vernunft und dem neuplatonischen Nus; dass Böhme aber auch das erste Moment, den Willen, als Urheber und eigentlichen Träger des Prozesses wieder einführt, ist ein wesentlicher Fortschritt über Eckhart hinaus. Während Eckhart den einseitigen Intellektualismus des Thomas so weit treibt, dass er den Willen bloss noch in der Kreatur gelten zu lassen scheint, so restituiert Böhme die Priorität, welche Duns dem Willen eingeräumt hatte. Er nähert sich damit dem Plotinischen Vorbilde mehr als irgend ein anderer christlicher Philosoph vor ihm. Aber während bei Plotin dem Willen nur die Initiative zukommt und im übrigen der Prozess wesentlich ein intellektueller Prozess ist, der vom Willen als einem selbstverständlichen Zubehör auf allen Stufen begleitet wird, ist bei Böhme der ganze innergöttliche Geistesprozess ein Prozess des Willens, dem das Auge der Imagination oder der Spiegel der Weisheit als selbstverständlicher Gegenwurf passiv zur dauernden Verfügung steht. Wille und Weisheit oder Verstand sind also auch bei Böhme die Attribute der Gottheit, ebenso wie bei Thomas und Duns; aber wenn schon Eckhart darauf hatte verzichten müssen, das Wesen der unoffenbaren Gottheit mit in die Trinität hineinzuziehen, wie Thomas und Duns gethan hatten, so konnte Böhme daran erst recht nicht mehr denken. Er musste die Trinität wie Eckhart in den Momenten oder Phasen des Prozesses, nicht wie Thomas und Duns in dem Einen Wesen mit seinen beiden Attributen suchen. Da er aber den Willen als aktiven Urheber und Träger des Prozesses ansah, so musste er die drei Eckhart-

schen Phasen des einseitigen Intellektualprozesses in solche eines einseitigen Willensprozesses umdeuten. Dies gelingt ihm allerdings nur dadurch, dass er den rein geistigen Willensprozess doch wieder als räumlich mechanischen Naturprozess anschaut, d. h. demjenigen vorgreift, was erst der geistleibliche Naturprozess in Gott bringen sollte. Während Eckharts Intellektualprozess sich auf die Plotinische Identität des Denkenden, des Gedachten und Denkens stützt, sucht der Böhmesche Willensprozess seinen Halt in den Vorstellungen räumlicher Kontraktion, Expansion und Kraftemanation, und steht damit inhaltlich weit hinter jenem zurück.

Die Willensinitiative ist von Böhme gut geschildert. Das ewige Nichts ist selbst schon Wille, aber Wille nicht nur ohne Gegenstand, sondern auch ohne Empfindlichkeit und Trieb, also ruhender (potentieller) Wille. Das Nichts bekommt aber Hunger nach dem Etwas, Sehnen nach der Offenbarung; der Wille, der dünn ist wie ein Nichts, begehrt nun etwas zu werden, damit er scheinend werde. Der (potentielle) Wille ist die ewige Freiheit; die unbestimmte Freiheit aber sucht nach Fassung ihrer selbst und wird so suchend, begehrend, wollend. Der Wille hat nichts das er wollen kann, denn sich selber (er will also wollen); er hat nichts, das er fassen kann, als nur das Eine, das eben noch nicht gefasst (oder unbestimmt) ist. Um also diesem leeren Wollen des Wollens, das wegen Inhaltsmangel nicht etwas wollen kann, zum Wollen von Etwas zu verhelfen, da sollte man meinen, müsste der stets gegenwärtige Gegenwurf des Willens, die passive Weisheit herangezogen werden, damit der Wille als ideeerfüllter wollen könne. Dazu wird nun auch ein Anlauf genommen, indem der ungründliche Wille als Auge des ewigen Sehens sich in eine ewige Beschaulichkeit seiner selbst einführt, oder indem er sich zu einem Spiegel macht und in sich sieht, was er ist, oder indem das Begehren mit Imagination gleichgesetzt wird und der Wille sich durch imaginierendes Begehren aus dem Auge der Weisheit schwängert und so das Wort oder den Schall gebiert.

Aber diese sofortige Vereinigung von Wille und Weisheit wird nicht weiter verfolgt, sondern der Willensprozess zunächst erst rein für sich betrachtet, und die Weisheit bis an dessen Ende zurückgestellt. Würde die Schwängerung des Willens aus dem Auge der Weisheit mit der ihren Inhalt bildenden Gesamtheit der »Bildnisse« schon hier ernst genommen, so müsste der Wille diese

Bildnisse sofort realisieren, d. h. die Initiative des Prozesses in Gott fiele auch sofort mit dem Beginn des Schöpfungsprozesses zusammen und es bliebe für einen innergöttlichen trinitarischen Prozess kein Platz übrig. —

Der begehrende Wille soll also zunächst nicht die Ideen wollen, sondern sich, aber nicht als unbestimmtes Nichts, sondern als bestimmtes Etwas. Die unbestimmte Leere des Nichts braucht nur räumlich vorgestellt zu werden, so bietet sich als entsprechendes Bild der Bestimmtheit der Punkt dar. Das Wollen muss also Tendenz des leeren Raumes zum Punkte, und zwar um sich selbst zu wollen, zu seinem Punkte oder Mittelpunkt sein. So ist das Wollen als sich fassendes Kontraktionstendenz zum Centrum, in welchem das Nichts sich als Etwas findet, das substantielle Wollen sich zum Subjekt konzentriert. Da Böhme das Wort Subjekt noch nicht von Substrat unterscheidet, so setzt er für unseren Begriff des Subjekts das Wort Ich oder Ichheit, wobei aber nicht etwa an Selbstbewusstsein oder gar an Persönlichkeit zu denken ist, sondern nur an das Subjekt als punktuellen Träger einer Willensthätigkeit. Auch Herz oder Gemüt setzt Böhme für Subjekt, weil beide den innersten Punkt des Lebens bedeuten; insbesondere dient Gemüt zur Übertragung des Wortes mens, welche mit der imago dei oder dem Fünklein zusammenfällt. Der Wille fasst also sich selber zu einem Grund und einer Stätte seiner Ichheit, und dadurch setzt der ungründliche oder unfassliche Wille sich als einen fasslichen Willen, als einen mit ihm gleich ewigen Sohn. Wie der erste aus der unbestimmten Weite zur bestimmten punktuellen Einheit strebt, so der zweite aus der Einheit in die (nun nicht mehr unbestimmte Vielheit); er ist die auflösende, ausbreitende Bewegnis, das Fliehen oder die Expansion.

Bis hierher stimmt die Darstellung des reingeistigen Prozesses mit den beiden ersten Gestalten des Naturprozesses überein. Wer den Willen als eine wirklich geistige Potenz fasst, der wird nicht darauf kommen, ihn räumlich vorzustellen, sei es als leeren Raum, sei es als räumlichen Punkt, der wird ihn als geistiges Aktionscentrum oder Thätigkeitssubjekt verstehen, ohne ihn darum als räumlichen Mittelpunkt seiner Thätigkeitssphäre zu denken, der wird auch nicht nötig haben, der centrifugalen Thätigkeit eine centripetale voranzuschicken und die erstere als das Erzeugnis

oder als den Sohn der letzteren anzusehen. Wie das unbestimmte, inhaltlose Sehnen, das nur sich (d. h. als Wollen) will, dazu kommt, centripetales Wollen zu werden, das ein Ich oder Subjekt für das Wollen setzen will, hat Böhme nicht zu erklären versucht; man sollte meinen, dass ein subjektloses Wollen auch ewig subjektlos bleiben müsse, und dass es unnötig sei, ein Subjekt zu setzen, wenn das Wollen auch ohne Subjekt schon Wollen ist. Was ihm fehlt, ist dann nicht ein Subjekt, sondern ein Objekt, und dieses bekommt es doch nicht durch das Setzen des Subjekts, sondern erst durch den Inhalt der Weisheit. Ob das die Initiative abgebende unbestimmte Sehnen noch zur Potenz oder schon zum centripetalen Streben, d. h. ob es zur ewigen Gottheit oder zum Vater gerechnet wird, bleibt bei Böhme unklar und schwankend.

Ebenso unklar bleibt es, was die dritte Willenswirkung bedeuten soll, der vom Vater und Sohn ausgehende Geist. Eine naturphilosophische Bestimmung fehlt hier ebenso wie bei der dritten Gestalt des Naturprozesses, und die Empfindlichkeit oder Angstqual der bitteren Qualität scheint doch nicht besonders auf den heiligen Geist zu passen. Man könnte sich vielleicht an die Einheit der dritten und fünften Qualität halten, und demgemäss annehmen, dass aus dem Gleichgewicht der Kontraktions- und Expansionstendenz das Licht emaniert, so dass dieses naturphilosophisch dem heiligen Geist entspräche; aber schon der Sohn soll sich zum Vater verhalten wie Licht zum finsteren Feuer. Jedenfalls soll der heilige Geist eine dritte Willenswirkung darstellen, die aus den beiden ersten folgt, oder eine aus ihnen emanierende Kraft sein, deren Beschaffenheit nicht näher bestimmt wird. Die Trinität besteht also aus drei Willenswirkungen, die aber zusammen nur ein einziger Wille sind. Erst als vierte Wirkung wird die Einführung der ausgehauchten Geisteskraft in die Formierungen aufgezählt, deren Möglichkeit ihm durch den Inhalt der Weisheit eröffnet wird; der heilige Geist soll also als Glied des Willensprozesses noch verstandlos sein. Der gelegentliche Versuch Böhmes, die Jungfrau dem Geiste als das Ausgehauchte dem Aushauchen gegenüberzustellen, erscheint verfehlt, erstens weil das Aushauchen nicht Funktion des Geistes, sondern des Vaters und Sohnes ist, und zweitens weil aus einer ideenlosen Willensthätigkeit niemals die absolute Idee oder »die Wohne der Bildnisse« hervorspringen kann.

So verständlich der Unterschied von potentiellem Willen, leerem Wollenwollen und ideebestimmtem Wollen ist, so unverständlich ist ein inhaltlich bestimmtes Wollen, das noch nicht ideebestimmt sein soll, sondern zwischen leerem Wollen und ideebestimmtem Wollen in der Mitte schweben soll. Noch unverständlicher wird dieses inhaltvolle, aber ideenlose Wollen durch seine Zerlegung in drei Willenswirkungen, deren beide ersten bloss durch räumlich-sinnliche Bilder aus der Naturphilosophie erläutert werden, und deren letzte ganz unbestimmt gelassen wird. Böhmes Versuch, hierdurch einen innergöttlichen trinitarischen Prozess zu konstruieren, ist völlig misslungen, und alle Bemühungen seiner Bewunderer, von diesem Willensternar irgend etwas zu retten, verlorene Mühe.

Böhme selbst giebt zu, dass seine drei Willenswirkungen noch nicht die drei göttlichen Wesen der Trinität sind, weil sie als rein geistige Momente überhaupt noch nicht Wesen, d. h. körperliche Substanzen sind. Dies werden sie erst im Naturprozess in Gott, indem der Kontraktionswille des Vaters eins wird mit dem centrum naturae oder der Leiblichkeit, der Expansionswille des Sohnes mit dem Schall oder Verständnis, und die Kraftemanation des heiligen Geistes mit dem Licht. Aber auch so werden sie nur zu Wesen, nicht zu Personen; Person wird Gott nur in Christo, wie schon Eckhart gelehrt hat und Böhme bekräftigt, und zwar noch nicht in dem Gottsohn der Trinität, sondern erst in dem gottmenschlichen Christus, der in jedem Wiedergeborenen lebt. Übrigens bleibt Böhme in der Verteilung der sieben Qualitäten auf die Trinität keineswegs überall seinen Voraussetzungen getreu, sondern zeigt auch hierin mancherlei Schwankungen und Unklarheiten. —

Der Naturprozess Böhmes bietet ebenso wenig haltbare Begriffsmomente, wie sein reingeistiger Willensprozess; seine philosophische Bedeutung liegt ausschliesslich darin, dass er ein nichtseinsollendes und zu überwindendes Moment in Gott als Wurzel des kreatürlichen Bösen annahm. Wir haben gesehen, dass dieses Nichtseinsollende in dem Reich des Grimms als den drei ersten Gestalten des Naturprozesses bestand, und dass diese zusammenfallen mit dem Willensternar oder der dreifachen Aktualität des Willens. Das Nichtseinsollende ist also erstens nicht die Potenz des Willens, oder das ewig Eine, oder der Abgrund, aus dem der

Wille entspringt; es ist zweitens nicht die Weisheit, durch Verbindung mit welcher der Wille aus den drei Gestalten des Grimms in die drei des Freudenreiches übergeht; es ist drittens nicht die Natur als Leiblichkeit oder körperliche Substantialität, sondern es ist ausschliesslich das aktuelle Wollen in seiner Isolierung und vor seiner Vereinigung mit der Weisheit, als solches aber auch in allen Gestalten, die es annehmen kann. Kurz, das Nichtseinsollende in Gott ist das Wollen als solches und an sich, und in ihm liegt zugleich die zu überwindende göttliche Unseligkeit oder Angstqual; dies ist das einzige, was als Ergebnis der Böhmeschen Spekulation übrig bleibt. Damit stimmt es denn überein, wenn Böhme, wie alle Mystiker, die Rückkehr des Vielen in das Eine als Ziel des Prozesses ins Auge fasst, durch dessen Erreichung die Unruhe und der Streit der Vielheit wieder in den Frieden des Einen gelöst wird, und dass er den Prozess im Lichte der Gottheit als Überwindung der im Grunde wohnenden Qual auffasst. Dass er nebenbei von einem Jauchzen der Freuden im Lichte und einem Klingen und Singen der himmlischen Musika redet, sind eudämonistische Ausschmückungen und Übertreibungen des göttlichen Friedens, die man dem glückdurstigen, gotttrunkenen Mystiker als phantasiemässigen Kontrast zu seiner weltlichen Armut und Verfolgungsnot wohl gönnen kann. —

Ein Geistesverwandter Böhmes ist Robert Fludd (1574 bis 1637), der die Kabbala und den Neuplatonismus mit dem Christentum zu verschmelzen sucht. Auch er verlegt die Telesischen Grundkräfte Kälte und Wärme, oder Finsternis und Licht, oder Urstoff und Urform, oder Kontraktion und Expansion, oder centripetaler und centrifugaler Thätigkeit, oder Verdichtung und Verdünnung, oder Anziehungskraft und Abstossungskraft in Gott selbst, setzt sie dort gleich mit Antipathie und Sympathie, Hass und Liebe, Privation und Position, Unwille und Wille, noluntas und voluntas, Reflexion in sich und Offenbarung aus sich, und leitet die geschöpflichen Eigenschaften aus ihrer entsprechenden göttlichen Wurzel ab. So ist die finstere Noluntas dei (oder der göttliche Unwille) die Wurzel von Tod, Übel, Krankheit, Mangel, Leere, Ruhe und Bösem; das Böse ist aber nur scheinbar ein Böses, weil es der Noluntas dei entspricht. Fludd sucht die Potenz zu der entgegengesetzten Bethätigung in dem Ureinen, setzt also die Eckhartsche Gottheit als Potenz des Wollens und Nicht-

wollens, oder als zwiefaches Können, wobei freilich die nichtaktuelle Potenz mit dem Vermögen, negativ zu wollen, vermengt wird. Die ausdehnende Kraft der Wärme stützt er bereits auf das Thermometer. Den Streit der Gegensätze (Liebe und Hass, Sympathie und Antipathie) in der Natur erläutert er schon an den Erscheinungen des Magnetismus, ebenso wie die Identität der Gegensätze in Gott. Zu den beiden aktiven Kräften der Kälte und Wärme setzt er als passive Elemente die Trockenheit der Luft und die Feuchtigkeit des Wassers voraus, glaubt aber beide auf das Wasser als Urmaterie zurückführen zu können. —

In etwas anderer Richtung bewegt sich ein dritter Zeitgenosse Böhmes und Fludds, der Paracelsist Johannes Baptista van Helmont (1578—1644). Vor dem Sündenfall waren wir von Gott erleuchtet; durch die Sünde ist uns die sinnliche Seele hinzugefügt, die uns unter die Gewalt der Sinne gebracht hat. Sinne und Verstand (ratio) zusammen können keine Erkenntnis geben, die über inadäquate Äusserlichkeiten und Beziehungen hinausginge. Nur die Vernunft (intellectus) gewährt Erkenntnis, und zwar eine intuitive, welche (wie bei Weigel) sich in das Objekt verwandelt, was wiederum nur möglich ist, weil sie von einerlei Natur mit den Objekten ist. Diese anschauliche intellektuelle Erkenntnis ist nicht diskursive Reflexion, sondern steht der sinnlichen, bildlichen Anschauung näher als der rationellen Deduktion; sie wird vorbereitet durch Beschäftigung der Phantasie mit dem Gegenstande, Fasten, Gelassenheit des Willens und Gebet und tritt alsdann nur in somnambulen Traumzuständen ein. Über dem Intellekt steht nur noch die mens oder imago dei oder das Gemüt, dem die fernwirkende magische Willenskraft angehört. Die vom Leibe getrennten Menschen haben bloss noch Gemüt und Intellekt; das Gemüt bethätigt sich aber nur noch in Einheit mit dem göttlichen Willen, wie der Intellekt in Einheit mit der göttlichen Wahrheit besteht.

Einen Ursprung des Bösen und des Übels in Gott bestreitet Helmont entschieden, und leitet ihn als bloss per accidens Hinzugekommenes von dem freien Willen der Geschöpfe ab. Er verwirft jeden Streit in der Natur und glaubt, dass der Güte Gottes nur ein einträchtiges Zusammenwirken aller Kräfte nach harmonischen Gesetzen entsprechen könne, wie wir es im harmonischen Zusammenwirken der Teile des Organismus vor Augen haben.

Im Organismus wird diese harmonische, einheitliche Leitung durch den Archäus geübt, »den Schmied der Zeugung und Wecker des Lebens«, d. h. das organisierende Princip, welches das von den sinnlichen Seelen der Eltern empfangene Bild plastisch ausführt. Der Archäus, der als ein empfindender, mit Sympathie und Antipathie begabter, ätherischer Lebensgeist zu denken ist, setzt in jedes Glied des Leibes einen Verwalter oder Pfleger oder gliedlichen Unterarchäus, über welche er hin- und herschwebend die Oberaufsicht führt. Die Sympathie und Antipathie des Archäus, sowie seine fernwirkende (biomagnetische) Kraft beruht auf einem Princip, das Helmont mit selbstgewähltem Namen Blas nennt; Blas umfasst den siderischen und menschlichen Magnetismus, d. h. die astrologischen Einflüsse der Gestirne (Blas stellarum) und die mediumistische Nervenkraft (Blas humanum).

Das wichtigste an der Lehre Helmonts ist sein entschiedener Übergang von der stofflichen zur dynamischen Auffassung der Materie; von der ersteren, d. h. von dem Gegensatz der Materie gegen die wirkende und gestaltende Kraft geht er aus, endet aber bei der völligen Auflösung der Materie in Kraftwirkungen. Die stoffliche Ursache des Aristoteles deutet er zunächst als einen »generischen Saft«, bestreitet aber ihre reine Passivität und erklärt sie für eine mitwirkende Ursache. Die wirkende Ursache soll eine innerlich wirkende Kraft sein[1]; soweit daneben noch eine äusserlich anregende mechanische Ursache besteht, ist sie nur die *gelegentliche* Ursache, welche die günstigen Verhältnisse für die Entwickelung der inneren natürlichen Kräfte herbeiführt; doch ist eine solche nicht nötig und kann auch fehlen. Die alte Analogie zwischen dem natürlichen Werden und künstlerischen Bilden ist ihm verhasst; er fasst vielmehr den Zweck als einen wesentlich immanenten, von Gott eingepflanzten, und nimmt mit Paracelsus an, dass alle Entwickelung durch die mitgebrachten Anlagen oder Samenkeime von innen heraus mit Notwendigkeit bestimmt sei. Der Same oder samenartige Archäus ist also dasjenige, woraus die Materie als eine Wirkung entspringt; jeder gliedliche Archäus hat sich seine Materie anzubilden, beziehungsweise sich in weitere Unterarchäen zu gliedern, wie der herrschende Archäus, der die Glieder aus sich delegiert hat. Indem aber der Archäus selbst wieder als ein ätherischer Stoff gefasst wird, der die zur Entfaltung zu bringende Idee oder Samenidee von der

sinnlichen Seele entlehnt, und indem diese imago seminalis als der innere geistige Kern des Archäus bezeichnet wird, der seine Fruchtbarkeit enthält, sinkt der bisher sogenannte Archäus gleichsam zu der äusserlichen stofflichen Seite der inneren Kraft herab, zu der ätherischen Lebensluft, die mit dem generischen Safte, d. h. mit der Materie, gleichgesetzt wird. Der quasimaterielle Archäus erscheint nun als ein Produkt erstens der imago seminalis, zweitens der Fermente oder verborgenen Eigenschaften und drittens des Blas, d. h. dreier immaterieller Principien. Wie wenig haltbar auch diese Konstruktionen im einzelnen sein mochten, so war doch mit ihnen der Weg gebahnt zu einer dynamischen Auffassung, welche die sinnenfällige Materie zu einer relativ konstanten Wirkung von Kräften herabsetzt, d. h. zu einer Scheinsubstanz, die sich nicht als Substanz bewährt, wie auch das sinnliche Leben des Individuums nur den Schein einer Substantialität vorspiegelt, der mit dem Tode sich auflöst. Es war nur noch der weitere Schritt nötig, die wirksamen Kräfte in immateriellen seelischen Wesen zu suchen. Helmont selbst erklärt die mens für immateriell, und um sie unräumlich fassen zu können, bestimmt er sie als punktuell, und sucht ihren Sitz im Magenmunde. —

Franz Mercurius van Helmont (1618—1699) ist von seinem Vater, in dessen Unterricht er aufwuchs, nicht wohl zu trennen; wir greifen deshalb der Zeitfolge vor, und schliessen ihn nebst seinen Zeitgenossen Henri More und Ralph Cudworth der theosophischen Naturphilosophie des vorhergehenden Menschenalters an, obwohl alle drei als ein Überlebsel vergangener Geistesströmungen in die Periode der neueren Philosophie hineinragen.

Der jüngere Helmont unterscheidet sich äusserlich in manchen Punkten von seinem Vater, steht aber als theosophischer Naturphilosoph auf gleichem Boden mit ihm. Er lässt die drei Paracelsischen Elemente fallen und setzt an ihre Stelle den Gegensatz von Spontaneität und Rezeptivität innerhalb der monadischen Substanz, den er mit dem Gegensatz von Geist und Körper gleichsetzt. Die tote, träge, rein passive Materie ist ihm ein Unding; alles Wirken einer Substanz auf die andere setzt beiderseits sowohl Spontaneität als Rezeptivität voraus und fordert eine übergeordnete dritte Monade, einen Centralgeist, unter derem beherrschenden und leitenden Einfluss sich die Wechselwirkung vollzieht.

Der herrschende Archäus und die beherrschten Unterarchäen

des Vaters werden bei dem Sohne zur herrschenden Centralmonade und den beherrschten Monaden, deren jede Spontaneität und Rezeptivität oder Geistigkeit und Körperlichkeit in sich vereinigt. Die Wirkung jeder Monade ist für die andere nur äussere Erregung oder gelegentliche Ursache für die Entwickelung der in ihr gelegenen inneren Kräfte; aber er hält im Gegensatz zu seinem Vater diese äussere Anregung für unentbehrlich für das Zustandekommen der Entwickelung. In demselben Sinne erachtet er auch die sinnliche Wahrnehmung für unentbehrlich zur Erkenntnis; aber erst die Centralmonade vereinigt und verarbeitet die vielseitigen Eindrücke zu übersinnlicher Erkenntnis. Das Geistige ist darum nicht schlechthin unteilbar, denn es besteht, wie schon Paracelsus annahm, aus vielen Geistern oder Gedanken, die nicht bloss und rein geistig sind, sondern selbst eine leibliche Seite haben, wie aus ihrem Beharren im Gedächtnis hervorgeht. Andererseits ist das Körperliche nicht schlechthin teilbar, sondern besteht aus Monaden, deren Zahl in der Welt eine bestimmte und Gott bekannte (obwohl nicht endliche) ist.

Der Geist ist ein sein eigenes Bild betrachtendes Auge, der Körper ist die Schattigkeit (opacitas), welche die Reflexion auf das Bild annimmt, also eine aus der Geistesthätigkeit folgende Erscheinung, die sich zum Geiste verhält, wie Wärme zum Licht. Geist und Körper sind also nicht im Wesen, sondern nur in der Form verschieden, nicht zwei Arten der Substanz, sondern Glieder eines Verhältnisses, teils innerhalb derselben Monade, als Spontaneität und Rezeptivität oder Thun und Leiden, teils zwischen der beherrschten Centralmonade und dem Komplex der dienenden Monaden. Jeder Körper ist an sich geistig und zu fortschreitender Vergeistigung bestimmt; jeder Geist ist nur Geist im Verhältnis zu der ihm anhaftenden Seite der Körperlichkeit, die er als endlicher niemals abstreifen kann. Die Körper sind für einander undurchdringlich (nur Gott und Christus durchdringen alles), aber mit ihren Kräften können sie sich virtuell durchdringen und so aufeinander einwirken. Durch ihre inneren Kräfte unterscheiden sich die Dinge von einander und durch das ihnen von Gott verliehene Vermögen ihrer Wirksamkeit auf andere und ihrer Selbstentwickelung; wie das Aufeinanderwirken der Kräfte zweier Monaden in demselben Organismus vermittelt wird durch die Herrschaft und den Einfluss der Centralmonade auf beide, so ist

überhaupt das Aufeinanderwirken getrennter Individuen nur möglich, weil sie alle ihr Vermögen zu wirken von Gott haben und aller Sein und Werden beständig in Gott, als der Centralmonade der Welt, vereinigt ist.

Jede Monade bleibt als Substanz mit den ihr verliehenen Kräften und wesentlichen inneren Vermögen unverändert dieselbe, weil die unendliche Zahl der Monaden von Gott bestimmt und unveränderlich ist; nur ihre Daseinsweise ändert sich im Laufe ihrer Entwickelung. Jede Monade ist Individuum und besitzt plastische Kraft, vermöge deren sie bestrebt ist, andere Monaden um sich zu sammeln und in ihr Herrschaftsbereich zu ziehen; je nach der Art ihrer inneren Anlagen und der äusseren Anlässe wird auch der innere Entwickelungsgang und mit ihm auch der äussere verschieden sein. Die Veränderung zum Bösen ist begrenzt durch die ihr zugeordneten Straffolgen, die zum Guten ist unbegrenzt; deshalb kann keine Monade im Fortschritt zum Bösen verharren, sondern muss zum Guten zurückkehren. Jede Monade geht durch die Stufe des Menschen hindurch, und zwar mit zwölf Reinkarnationen; dann kehrt sie in ihren Ursprung, d. h. in die Einheit mit Gott zurück, aber nur, um auch da noch beständig fortzuschreiten.

Die elementarische Welt des Paracelsus spaltet Helmont in eine solche der Bildung und eine des Machens oder der mechanischen Veränderung; in jener ist alles Leben und Entwickelung von innen heraus, in dieser alles Tod und Erstarrung, eine Schädelstätte lebloser Gebeine, in der nur noch leblose mechanische Bewegung stattfindet. So findet er sich mit der durch Descartes inzwischen verbreiteten mechanischen Weltanschauung ab, indem er sie für eine vierte Welt gelten lässt. Wir sind Maschinen, so weit wir Körper sind, aber mit dem Geiste (spiritus) gehören wir der Welt der Bildung, mit der (präexistenten) Seele (mens) sogar der Welt der ursprünglichen himmlischen Schöpfung (dem *κόσμος νοερός*) an. Die Kenntnis der mechanischen Gesetze der toten Welt des Machens giebt keine innere Erkenntnis von dem Wesen der Dinge. Die Paracelsische Unterscheidung von Geist und Seele hat Helmont zwar mit Worten noch beibehalten, in der That aber in die aktive Seite des seelisch-leiblichen Verhältnisses aufgehoben, so dass er selbst sie nur noch als einen Gradunterschied in der erreichten Entwickelungsstufe aufrecht

erhalten kann. Die geschaffene Welt hält er mit Bruno für unendlich, erstens dem Raume und der Zeit nach, zweitens der Zahl der Geschöpfe nach, deren jedes sogar eine unendliche Zahl von Teilen in sich schliesst, und drittens den Wirkungen nach, unterscheidet aber von allen diesen Unendlichkeiten, wie Bruno, die wahre Unendlichkeit oder Vollkommenheit Gottes.

Ausser der geschaffenen Substanz der Monaden nimmt er noch die emanierte Substanz Christi und die Substanz des emanierenden und schaffenden Gottes an. In dieser Dreiheit der Substanz erkennen wir die drei neuplatonischen Hypostasen wieder. Auch die Trinität, die er im Sinne der orthodoxen Trinitarier bekämpft, deutet er auf Gott, die Seele Christi und den Leib Christi im Sinne der drei Substanzen. Christi Seele ist ein unfasslich feines, von Gott ausstrahlendes erstes Licht; sein Leib (oder die Welt) ist durch Verminderung dieses Lichtes entstanden. Diese Kosmogonie erinnert an Patritius. Christi Seele ist aber auch die Idee oder das Bild des unerforschlichen Gottes, während sein Leib oder die Wirklichkeit der geschaffenen Dinge aus Gottes Willen oder Geist entspringt. Helmont hat also auch die thomistische Trinität von Wesen, Idee und Willen im Sinne von drei Hypostasen.

Gottes Substanz ist schlechthin vollkommen von Ewigkeit zu Ewigkeit; da sie weder vollkommener noch unvollkommener werden kann, ist sie unveränderlich, und weil sie unveränderlich ist, ist sie einfach (sollte heissen: kann sie einfach sein). Die Substanz der geschaffenen Monaden ist unvollkommen und veränderlich zur Verschlechterung wie zur Verbesserung, zum Bösen wie zum Guten; als veränderlich kann sie nicht einfach, sondern muss zusammengesetzt sein. Beide Arten der Substanz ständen berührungslos und beziehungsunfähig neben einander, wenn nicht ein Mittleres sie verbände; denn es ist gegen die Natur der Dinge, dass Extreme sich ohne Mittleres berühren (wie auch die Fernwirkung nach Helmont durch Vermittelungen erfolgt). Christus ist zwar veränderlich, aber nur zum Guten, nicht zum Bösen, teilt also die Veränderlichkeit zum Guten mit den Geschöpfen, die Unveränderlichkeit zum Bösen mit Gott. Gott ist also von den Geschöpfen zwar nicht getrennt, weil durch Christus mit ihnen verbunden; aber er ist doch verschieden der Substanz nach von ihnen, so dass weder er in den Geschöpfen ist, noch die Geschöpfe Teile seiner selbst sind.

Man sieht, dass Helmont auf eine theistische Transcendenz und Absonderung Gottes von der Welt hindrängt, um den Monaden eine grössere Selbständigkeit zu verschaffen; andererseits will er doch die engste Verbindung zwischen Gott und Welt aufrecht erhalten und benutzt dazu Christus als Mittelglied. Als veränderlich muss Christus auch schon zusammengesetzt sein aus Seele und Leib, Idee und Wille, wobei allerdings die Idee der Spontaneität und der Wille der Rezeptivität oder Passivität entsprechen müsste. Dass die inhaltliche Veränderlichkeit von Gottes Idee und Wille es ist, die das unveränderliche Wesen Gottes mit dem veränderlichen Weltinhalt verknüpft, ist ja ein ganz richtiger Gedanke; das Irrige liegt nur darin, dass Gottes Funktionen, Idee und Wille, Gottes Wesen gegenüber hypostasiert werden zu zwei eigenen Arten von Substanzen, und Gottes Wesen oder eigene Substanz als eine ideenlose und willenlose, bestimmungslos einfache aufgefasst wird, anstatt die substantielle Unveränderlichkeit mit der funktionellen Veränderlichkeit in Gott zu vereinigen. Damit würde auch die Nötigung aufhören, Gott und Welt als unberührbare Extreme hinzustellen; nicht zu Teilen Gottes würden die Monaden, wohl aber zu Teilfunktionen des göttlichen Willens würden dann die Kräfte, in denen ihre sogenannte Substanz besteht. Jedenfalls hat der von Bruno gepflanzte Keim der Monadenlehre unter Helmonts des jüngeren Pflege sich zum stattlichen jungen Baum entwickelt und die dynamische Ansicht von der Materie eine unzweideutige Form gewonnen. So hat Helmont den Grund gelegt, auf dem unter seiner persönlichen Anregung Leibniz weiter baute, der Bruno direkt kaum gekannt zu haben scheint.

Wenn der jüngere Helmont die Wesenseinheit von Geist und Körper darin suchte, dass beide nur gradweise verschiedene Erscheinungsformen einer und derselben wirkenden Kraft oder eines und desselben Vermögens der Entwickelung, oder Glieder eines Verhältnisses innerhalb einer hinter beiden liegenden Substanz wären, so erstrebten Henri More (1614—1687) und Ralph Cudworth (1617—1688), die Wesenseinheit von Gott und Körper auf einseitigeren Wegen zu lösen. More bewegte sich in der materialistischen Strömung der Gassendi und Hobbes, Cudworth in der spiritualistischen der Berkeley und Collier; der erstere leistete der Verbreitung des Materialismus Vorschub, der letztere wirkte

auf die idealistische Gedankenrichtung von Leibniz ein. Der erstere suchte die Geister als ausgedehnte Substanzen von vierfacher Ausdehnung, der letztere die Bestandteile der Körperwelt als gleichsam denkende Substanzen zu begreifen. Der kabbalistische Pantheist More betrachtet die Undurchdringlichkeit der Körper als eine Folge davon, dass sie nur drei Dimensionen haben, während der Geist infolge des Besitzes einer vierten Dimension mit allen Teilen des dreidimensionalen Körpers in Verbindung steht. Er braucht hierbei das Bild einer von innen erleuchteten Kugel, deren Oberfläche die äussere und niedere, deren Centrum die innere und höhere Erkenntnis vermittelt. Von solchen Geistern sind alle Körper durchdrungen; auf den untersten Stufen heissen sie Keimformen, auf den oberen Seelen, auf der höchsten Weltgeist oder Weltseele. Cudworth huldigt einem »berichtigten Hylozoismus«; er knüpft, wie der ältere Helmont, an den Paracelsischen Archäus und seine plastische Natur an und legt ihm das Denken als wesentliche Beschaffenheit bei, wofern man darunter nur kein bewusstes Denken versteht. Auch jede höhere Einheit hat solch ein denkendes Lebensprincip, z. B. die Planeten, wennschon ihr Denken mehr mit unserem Träumen oder dem instinktartigen Thun der Tiere zu vergleichen ist.

IV.

Die neuere Metaphysik.

Charakter und Gliederung.

Die neuere Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts hat den Kampf mit dem Aristotelismus, der der ganzen vorhergehenden Periode seinen Stempel aufdrückt, hinter sich. Nur Baco von Verulam fasst noch einmal die Argumente der Grammatiker und Naturphilosophen gegen die Logik und Physik des Aristoteles zusammen, trotzdem er selbst noch in seinen metaphysischen Anschauungen über Stoff und Form unter dem Bann des Aristoteles steht, und beweist damit, dass er in diesen beiden Beziehungen noch zu der vorhergehenden Periode gehört. Die neuere Philosophie sucht die Wahrheit auf selbständigen Wegen und hat auch ihre Emanzipation von der Kirchenlehre in der Hauptsache vollzogen, wenngleich der Gottesglaube vorläufig noch unangetastet bleibt und die Dogmen im einzelnen noch vielfach unvermerkten Einfluss auf die philosophischen Ansichten ausüben. Im Gegensatz zu den überwundenen und abgethanen heidnischen Systemen liebt es die neuere Philosophie, wenigstens die des 17. Jahrhunderts, sich als eine rein christliche Philosophie auszugeben. — Sie stützt sich in höherem Masse als die einer früheren Periode auf Mathematik und Physik. Die Mathematik fusst auf dem verstandesmässigen, rationellen Denken; die auf Mathematik gestützte Philosophie ist deshalb ihrem Grundzug nach rationalistisch. Die Physik fusst auf dem sinnlich Gegebenen oder der sinnlichen Erfahrung; die auf sie gestützte Philosophie ist deshalb wesentlich sensualistisch, und zugleich insoweit empiristisch, als nicht der sensualistische Skepticismus den Begriff der Erfahrung erschüttert. Beide beschäftigen sich wesentlich mit einer Revision der Kategorien, die aber nach Massgabe ihrer Voraussetzungen verschieden ausfällt. Die rationalistische Richtung führt durch den Dualismus

der ausgedehnten und denkenden Substanz hindurch zu einer monistischen und identitätsphilosophischen Neubegründung der Kategorien der Substanz und Kausalität; die sensualistische Richtung dagegen führt folgerichtig zu einer völligen Auflösung der Kategorien. In der ersten Zeit wirkt der Dualismus der rationalistischen Richtung auf die sensualistische ein und beschleunigt den in ihr sich vollziehenden Zersetzungsprozess der Kategorien; in der letzten Zeit wirkt der Sensualismus auf die Epigonen des Rationalismus ein und führt zu schwächlichen eklektischen Versuchen. Eine philosophisch bedeutende Synthese zwischen sensualistischem Skepticismus und Rationalismus tritt erst in dem Denker hervor, mit dem eine neue Epoche, die neueste Metaphysik, beginnt, in Kant.

Die anderthalb Jahrhunderte, welche die Periode der neueren Metaphysik umspannt, zeigen also eine nebeneinander her laufende Entwickelung, die zwar in ihren vorläufigen Ergebnissen (Descartes und Locke) einen gewissen, wechselseitigen Einfluss zeigt, aber gar keinen in ihren Gipfelpunkten (Spinoza-Leibniz, Hume-Condillac-Holbach). Eine ausführliche Darstellung dieser Periode wird recht daran thun, die massgebenden Gruppen beider Entwickelungsreihen der Zeitfolge nach zu behandeln, um das Mass ihrer Wechselwirkung deutlich hervortreten zu lassen; eine flüchtige Übersicht wird besser thun, den Zusammenhang jeder der beiden Entwickelungen nicht durch Einschaltungen zu stören, sondern jede in sich geschlossen darzustellen.

Es fragt sich nur, welche der beiden parallelen Reihen zuerst und welche zuletzt behandelt werden soll. Der Einfluss des Cartesianismus auf die sensualistische Reihe ist zwar nicht gross, aber doch viel grösser als der Einfluss der Sensualisten auf die hervorragenden Denker der rationalistischen Reihe; der Lockesche Einfluss machte sich in Deutschland erst unter den Epigonen der Leibnizischen Philosophie geltend, deren philosophische Bedeutung ohnehin sehr gering ist. Der Schwerpunkt der rationalistischen Reihe liegt in der Zeit zwischen dem Erscheinen der Hauptwerke von Descartes und Wolff, also von 1641—1719; der Schwerpunkt der sensualistischen Reihe dagegen liegt zwischen dem Erscheinen der Hauptwerke von Locke und Holbach, also von 1690—1770, mithin um ein halbes Jahrhundert später. Was auf Wolff folgt, ist markloses Epigonentum; was vor Locke vorhergeht, sind

Vorbereitungsstufen und Anläufe. Es scheint deshalb zweckmässig, die rationalistische Reihe in der Darstellung voranzustellen und mit Descartes zu beginnen. Der einzige, dessen Werke früher als die Descartesschen erschienen sind, ist Baco, ein Zeitgenosse von Bruno Sanchez und Campanella, der eine isolierte Übergangsstellung einnimmt zwischen den Grammatikern und Naturphilosophen des sechzehnten und den Erkenntnistheoretikern und Physikern des siebzehnten Jahrhunderts, und mit dem gleichen Rechte zu den ersteren wie zu den letzteren gezogen werden kann.

Ordnen wir die beiden Reihen nach den Jahreszahlen des Erscheinens der Hauptwerke der betreffenden Denker, so ergiebt sich das folgende chronologische Bild:

Rationalistische Reihe:	Sensualistische Reihe:
	Baco 1620 u. 1623.
	Herbert 1624.
Descartes 1641.	
	Gassendi 1655.
	Hobbes 1655 u. 1658.
de la Forge 1661.	
Geulincx 1665.	
Malebranche 1674.	
Spinoza 1677.	
	Newton 1687.
	Locke 1690.
Leibniz 1694.	
	Berkeley 1710.
	Collier 1713.
Wolff 1719.	
	Brown 1729.
Knutzen 1735.	
	Hume 1738.
Baumgarten 1739.	
Crusius 1745.	
	Condillac 1746 u. 1754.
	Lamettrie 1748.
	Hartley 1749.
	Condillac 1754.
	Helvetius 1758.
	Bonnet 1760.
	Robinet 1761.
	Rousseau 1762.
Lambert 1764.	Reid 1764.
	Holbach 1770.
	Destutt de Tracy 1801.
	Cabanis 1802.
	Maine de Biran 1803.

1. Die rationalistische Umbildung der Kategorien.

a. Der Dualismus der Substanz.

René Descartes (1596—1650) zeichnete sich vier methodologische Grundsätze vor: 1. nichts für wahr zu halten, was nicht mit Evidenz, d. h. klar und distinkt erkannt ist; 2. jedes wichtige Problem möglichst in seine Teile zu zerlegen; 3. ordnungsmässig vom Leichteren und Einfacheren zum Schwierigeren und Verwickelteren voranzuschreiten; 4. durch Vollzähligkeit in den Aufzählungen sich zu vergewissern, dass nichts übersehen werde. Er sucht eine mathesis universalis zu verwirklichen, in welcher analytisches und synthetisches Verfahren vereinigt sind; später nennt er seine Methode Deduktion, will sie aber vom syllogistischen Verfahren, das nichts neues hervorbringe, unterschieden wissen. Die Ansicht, dass man theoretisch an allem zweifeln, praktisch aber sich den Sitten des Landes und der Zeit fügen müsse, entnahm Descartes von Montaigne und Scarron; dass das Ich das Gewisseste von allem sei, hatten, nach dem Vorgange des Augustinus, Wilhelm von Occam, Pierre d'Ailly, Montaigne, Campanella u. a. m. mit steigendem Nachdruck gelehrt. Descartes suchte diese Ansichten zur Grundlage eines Systems zu machen.

Der Satz cogito ergo sum soll nicht ein Schluss, sondern eine unmittelbare intuitive Gewissheit sein. Aber unmittelbar gewiss ist nur das Sein des Denkens da, wo gedacht wird, nicht das Sein einer denkenden Substanz, und nicht, dass die etwaige denkende Substanz das Ich sei. Descartes geht davon aus, dass es entweder etwas oder nichts sein müsse, was denkt, dass aber dem Nichts keine Qualitäten oder Affektionen zukommen können, dass also das Denkende ein Etwas, eine Substanz sein müsse. Der Fall, dass das Denken selbst Substanz sei, ist ebenso wenig erwogen, wie der andere, dass das Suchen nach einer Substanz bloss eine subjektive Nötigung ohne Wahrheit sei. Am wenigsten ist der Fall berücksichtigt, dass die denkende Substanz direkt unerkennbar oder doch unbekannt sei, und das Ich bloss zu den Erscheinungsprodukten des Denkens gehöre. Die Vorgänger waren vorsichtiger gewesen, indem sie nur die inneren Erscheinungen für unmittelbar gewiss, das ihnen zu Grunde liegende Wesen aber für unbekannt, wo nicht gar für unerkennbar erklärten. Die denkende Substanz heisst bald mens, anima,

animus, intellectus, ratio, bald Ich, als ob beides dasselbe wäre. Das Denken umfasst bei Descartes alle bewussten Seelenthätigkeiten der verschiedensten Art, kann also nur als das ihnen gemeinsame Bewusstsein definiert werden.

Nicht so unmittelbar gewiss bin ich mir meines Körpers und des Daseins einer körperlichen Welt überhaupt. Allerdings ist die Sinnlichkeit ein passives Vermögen in mir, dem ein aktives in einem anderen Dinge entsprechen muss; da ich nun davon ebensowohl wie von der mich affizierenden Körperwelt klare und distinktive Begriffe habe, so darf ich nicht zweifeln, dass die Körperwelt sei. Indessen wäre es doch möglich, dass meine geistige Organisation mich in Betreff der Körperwelt mit Trugbildern täuschte, und es bedarf deshalb eines stärkeren Beweises für die Wahrheit meiner Vorstellung von ihr. Diesen sucht nun Descartes mit Campanella darin, dass Gott, der die Wahrhaftigkeit selbst ist, mich nur aus Bosheit oder Imbecillität in solcher Weise täuschen könnte, und dass deshalb eine Täuschung ausgeschlossen ist. Vergessen ist dabei freilich, dass Gott mich als unreifen Geist aus Güte zu meinem Besten täuschen könnte, vergessen auch, dass meine jetzige Anschauung Vorbereitungsstufe zu einer künftigen von höherer Wahrheit sein könnte, vergessen endlich, dass meine subjektive Erscheinungswelt trotz aller mit ihr verbundenen Illusionen das Höhere der Aussenwelt und der wahre Zweck für die Schöpfung der Aussenwelt, also auch die höhere Wahrheit im Sinne der göttlichen Idee sein könnte. Jedenfalls muss erst Gott bewiesen werden, ehe aus seiner Wahrhaftigkeit die Wahrheit meiner Vorstellung von einer Körperwelt abgeleitet werden kann. —

Auch in dem Beweise Gottes folgt Descartes der psychologischen Wendung, die Campanella dem ontologischen Beweise gegeben hatte. Ich besitze die Idee Gottes als eines positiv unendlichen, schlechthin vollkommenen, allerrealsten Wesen; da nun das Ideal oder Original einer Idee den Inhalt der Idee eminenter oder formaliter in sich schliessen muss, da es der Idee an Inhalt überlegen oder mindestens gleich sein muss, so kann ich diese Idee nicht aus mir selbst geschöpft haben, der ich endlich und unvollkommen bin, sondern muss sie von dem Unendlichen und Vollkommenen erhalten haben, so dass es sowohl Original als auch Urheber dieser Idee in mir ist. (Wir würden heute sagen:

ich kann zum Gottesbewusstsein nur gelangen, wenn Gott selbst es ist, der in mir zum Bewusstsein seiner selbst gelangt.) Dieser Schluss scheint nur dann bündig, wenn erstens der Begriff eines positiv unendlichen Wesens widerspruchslos möglich ist, wenn er zweitens kein bloss von uns gemachter, fiktiver, sondern ein uns angeborener, notwendiger Gedanke ist, der uns von Gott eingepflanzt ist, und wenn drittens die Gottesidee uns als klarer und distinkter Begriff voll und ganz vor der Seele steht. Descartes erklärt die Widerspruchslosigkeit des Begriffes eines positiv Unendlichen für erweislich, führt sie aber nicht aus; dass er zu den angeborenen und notwendigen Begriffen gehöre, behauptet er ebenfalls nur, ohne es zu beweisen; dass wir aber einen klaren und distinkten Begriff von Gott haben, folgert er doch nur daraus, dass wir aus seinen Attributen Beweise ziehen, und wird manchmal über diesen Punkt bedenklich, zumal er von den »vielen Attributen«, die er Gott zuschreibt, nur ein einziges, das Denken, anzugeben vermag. Wenngleich ich nicht auf dem blossen Wege der Negation zu dem Begriff eines positiv unendlichen, schlechthin vollkommenen Wesen gelange, so doch auf dem der idealisierenden Steigerung (via eminentiae); ob das Ergebnis Fiktion oder Wahrheit ist, kann ich aus diesem Steigerungsprozess selbst gar nicht entnehmen, und kann deshalb auch nicht bestimmen, ob Gott als Urheber in mir diesen Steigerungsprozess gewirkt hat, oder ob meine Einbildungskraft allein ihn gewirkt hat.

Nebenbei greift Descartes auch auf den ontologischen Beweis zurück, in der Weise, dass er das Sein oder Existieren als eine Vollkommenheit neben anderen betrachtet, die dem schlechthin vollkommenen Wesen nicht fehlen dürfe. Es ist klar, dass auch diese Formulierung nur hypothetische Gültigkeit hat: wenn mein Gottesbegriff wahr ist, d. h. wenn es ein vollkommenstes Wesen, das meinem Begriffe von ihm entspricht, giebt, dann muss notwendig diesem Wesen auch die Existenz zukommen, wenn nicht, dann nicht. Da Descartes perfectio und realitas gleichsetzt, so ist dem Spiel mit Worten die Bahn geebnet. Dass auch die unbedingte Wahrhaftigkeit zu den Vollkommenheiten Gottes gehören müsse, ist ein Schluss, der auf ganz anthropopathischen Voraussetzungen ruht.

Ein dritter Beweis dient zur Verstärkung des ersten. Wenn ich die Macht hätte, mich selbst zu erhalten oder zu schaffen, so

würde ich mir die Substanz geben können. In der Substanz liegt aber mehr als in allen ihren Attributen oder Vollkommenheiten; daher könnte ich mir auch alle Vollkommenheiten geben, die ich kenne, und würde das sicher nicht unterlassen. Ich kenne aber alle im Begriffe Gottes liegenden Vollkommenheiten, und würde mich also diesem Begriffe entsprechend gemacht haben; da dies nicht der Fall ist, so kann ich nicht die Macht haben, mir die Substanz zu geben, sondern muss sie von einem Schöpfer und Erhalter haben, der nur Gott sein kann. Gott ist demnach das principium essendi für mein Ich, wie dieses das principium cognoscendi für meinen Gottesbegriff ist. — Dieser Schluss setzt voraus, dass eine Substanz durchaus geschaffen sein muss, entweder von sich, oder von einem anderen Schöpfer, während gerade die Substanz ihrem Begriffe nach etwas Ungeschaffenes, Grundloses sein sollte. —

Da somit die Gottesbeweise des Descartes haltlos sind, so ist es auch seine Ableitung der Wahrheit unserer Vorstellung über die Körperwelt aus der Wahrhaftigkeit Gottes erst recht. Seine philosophischen Verdienste liegen ganz wo anders, nämlich in der Förderung, die er der Kategorie der Substanz hat zu teil werden lassen. Und zwar ist sein Verdienst ein doppeltes: einerseits die scharfe Sonderung des geistigen Seins und körperlichen Daseins, das bisher von der Naturphilosophie stets vermengt war, und zweitens die Definition der Substanz als desjenigen, was so existiert, dass es zu seiner Existenz keines anderen Dinges bedarf. Dass er das geistige Sein und körperliche Dasein mit dem Namen Substanz belegte, obwohl er mit seiner Definition der Substanz darüber schon hinaus war, das war ein inkonsequentes Zugeständnis an den bisherigen Sprachgebrauch, ohne welches seine Philosophie noch weniger Erfolg bei den Zeitgenossen gehabt hätte, als die des Spinoza, welche doch durch den Triumph des Cartesianismus den Boden wohl vorbereitet fand. Das Problem der Verbindung des geistigen Seins mit dem körperlichen Dasein durch einen gemeinsamen Ursprung konnte erst dann recht gestellt, bearbeitet und durch ihre ontologische Identität gelöst werden, nachdem ihr phänomenaler Unterschied volle und unbeschränkte Anerkennung erlangt hatte; diese aber wurde ihm erst durch Descartes errungen. Auch Descartes arbeitet noch mit den Paracelsischen Lebensgeistern, aber er versteht rein körperliche Dinge

darunter, nicht mehr ein Mittelding zwischen Seelischem und Körperlichem; denn er zuerst macht Seele und Körper zu ausschliessenden Gegensätzen, zwischen denen es kein Mittleres giebt. Dieser Fortschritt ist von unermesslicher Bedeutung und Tragweite. Aber in noch höherem Grade ist es der andere, durch den die Substanz zu etwas schlechthin Selbständigem erhoben wird.

Der Definition der Substanz entspricht nur die unendliche denkende Substanz oder Gott, aber nicht die geschaffenen Substanzen, da sie zu ihrer Fortexistenz der stetigen Mitwirkung Gottes bedürfen, und da ihre Erhaltung eine stetige Neuschöpfung ist. Descartes weiss dies sehr wohl und entschuldigt sich damit, dass die Substanz von Gott und den Geschöpfen nur homonym oder univoce ausgesagt werde, wie dies von den Kategorien stets anerkannt sei. Aber die Scholastiker lehrten, dass die im eigentlichen Sinne nur für die weltlichen Dinge geltenden Kategorien im uneigentlichen Sinne auf Gott übertragen würden; Descartes hingegen lehrt, dass die im eigentlichen Sinne nur von Gott geltende Kategorie der Substanz im uneigentlichen Sinne auf die Geschöpfe übertragen werde. Die Scholastiker lehrten, dass die Kategorien über ihren Sinn erhöht werden müssten, um auf Gott anwendbar zu werden; Descartes lehrt, dass die Kategorie der Substanz unter ihren Sinn herabgedrückt werden müsse, um auf die Geschöpfe anwendbar zu werden. Die Scholastiker meinten, dass die Bedeutungssteigerung der Kategorien nach Massgabe des uns unbegreiflichen göttlichen Wesens zwar unser Denken übersteige, aber nicht ihrer Definition widerspreche; Descartes mutet uns eine sehr wohl begreifliche Bedeutungserniedrigung der Substanz zu, die dem entscheidenden Merkmal ihrer Definition schnurstracks widerspricht. Für den Widerspruch gegen die Definition ist es ganz gleichgültig, ob das andere, dessen die uneigentliche Substanz zu ihrer Existenz bedarf, bloss die eigentliche Substanz ist oder noch sonst etwas.

Substanz im Sinne der Definition ist also nur Gott, der einfach, unveränderlich und unendlich ist. Weil er einfach ist, muss er reiner Geist, und Verstand und Willen in ihm dasselbe sein; weil er in seinem Wesen unveränderlich ist, soll er es auch in seinem Wirken sein, also stets dieselbe Bewegungs- oder Kraftgrösse (als Produkt aus Masse und Geschwindigkeit) in der Welt erhalten; weil er unendlich ist, soll auch die Welt in Raum, Zeit

(wenigstens nach vorwärts) und Teilbarkeit unendlich (infinitum) oder doch unbegrenzt (indefinitum) sein. Gott bedarf nicht nur keines anderen zu seiner Existenz (substantia = causa sui im negativen Sinne), sondern er ist auch die positive Ursache davon, dass er keines anderen bedarf (causa sui im positiven Sinne). Er ist ferner nicht allein die allgemeine, sondern auch die totale Ursache der Welt, wenigstens des Positiven an den Geschöpfen; das Negative, die Beschränktheit an ihnen hingegen soll keine Ursache in Gott haben. Gott hat auch keine modi, da solche Beschränkung und Wechsel einschliessen würden; er hat nur multa attributa. Da er aber nur Geist, nicht Einheit von Geist und Körper sein soll, so kann ihm auch nur das Attribut des Denkens, nicht das der Ausdehnung zukommen, und es bleibt unklar, worin die übrigen Attribute bestehen sollen. —

Attribute sind beständige und wesentliche Eigenschaften, welche die Essenz und Natur der Substanz konstituieren und durch sich begriffen werden (d. h. der Hilfe keines anderen Begriffs zum Verständnis bedürfen). Modi sind die wechselnden und zufälligen Eigenschaften, die durch etwas anderes begriffen werden, nämlich entweder unmittelbar durch die Attribute, oder zunächst durch andere Modi und dann mittelbar durch die Attribute. So wird z. B. der Modus Schmerz durch den Modus Empfindung, dieser durch das Attribut des Denkens begriffen, der Modus dreieckig durch den Modus Figur, dieser durch das Attribut der Ausdehnung. Man sollte danach meinen, dass das Einzelne durch das Besondere, das Besondere durch das Allgemeine begriffen werde, etwa mit Hilfe einer angeborenen Idee des Allgemeinen; aber dies ist nicht die Meinung des Descartes, der vielmehr nominalistisch das Allgemeine aus dem Einzelnen ableitet. Attribut und Modus sind reale Bestimmungen an der Substanz, wogegen Accidens (nach dem Zeugnis der noch wesentlich Cartesianischen Cogitata metaphysica des Spinoza) bei Descartes auf eine bloss vom Denken hinzugefügte Beziehung (respectus) beschränkt worden zu sein scheint. Damit stimmt es überein, wenn die fünf Prädikabilia des Prophyrios von ihm aufgeführt werden: genus, species, differentia, proprium, accidens. Als echt Cartesianische Kategorien müssten wir betrachten: Substanz, Attribut, Modus und Accidens im Sinne von Relation. Wie jene nominalistisch gemeinten Prädikamente sich zu den realistisch gemeinten Kategorien verhalten, und wie der

Nominalismus in den letzteren abgewehrt werden soll, bleibt dabei im Unklaren.

Die beiden Attribute, auf welche sich alle Modi zurückführen lassen, sind Denken und Ausdehnung; jedes von beiden kann ich klar und distinkt denken, ohne dazu des anderen oder überhaupt eines anderen zu bedürfen. Beide Attribute sind sich entgegengesetzt und schliessen sich gegenseitig aus; Denken ist Bewusstsein, also reine Innerlichkeit, Ausdehnung blosse Äusserlichkeit des Neben- und Aussereinander.*) Aber beide bedürfen eines substantivischen Trägers für ihr adjektivisches Sein, d. h. eines existierenden Dinges oder einer Substanz, an welcher sie sind. Ist dieser Satz richtig, so bedürfen sie einer wahren und echten Substanz, die zur Existenz keines andern mehr bedarf; denn das haben sie auch ohne Substanz schon, dass sie zu ihrem Begriffenwerden keines andern bedürfen. Die unvollständigen uneigentlichen Substanzen können ihnen nicht zu dem selbständigen Sein verhelfen und brauchen ihnen nicht zu dem selbständigen Gedachtwerden zu verhelfen, das ihnen auch ohne Substanz schon zukommt. —

Descartes supponiert als ihre Träger uneigentliche geschaffene Substanzen, nämlich die substantia finita cogitans oder mens, und die substantia finita extensa oder corpus. Diese Gattungen der geschaffenen Substanz sind dann natürlich ebenso entgegengesetzt, wie ihre Attribute, abgesehen davon, dass Substanzen überhaupt einander ausschliessen. Dies hindert ihn nicht, eine Einheit der Zusammensetzung aus beiden Substanzen im Menschen anzunehmen, die sich in einem Punkte, in der Zirbeldrüse berühren und in Wechselwirkung treten; allerdings ist diese Einheit eine unbegreifliche von Gott gesetzte Thatsache, und die Wechselwirkung kann sich nur unter beständiger Mitwirkung Gottes vollziehen. Beide sollen so substantiell verbunden sein, dass sie nur eine Substanz, die des Menschen bilden. Die Tiere sind belebte aber seelenlose Automaten ohne Bewusstsein und Willen, obwohl die durch die stofflichen Lebensgeister geleiteten Reflexwirkungen

*) Dass dieser Gegensatz kein vollständiger ist, räumt Descartes ein, wenn er dem Geiste Ausdehnung, zwar nicht der Substanz nach, aber doch dem Vermögen nach zuschreibt. Denn er denkt Ausgedehntes und wirkt richtungändernd auf die Bewegungen des Körpers, übt also einen Modus der Ausdehnung (Richtungsänderung der Bewegung) real aus.

uns den Schein von beiden vorspiegeln möchten, und vielleicht ausreichen, ihnen eine Art Empfindung zu ermöglichen. Auch der menschliche Leib ist eine automatische Maschine, nur dass sie durch den Willen des Geistes richtungsändernde Impulse für ihre Bewegungen empfängt. Die Affektionen und Passionen sind zwar Modi des Geistes und auf ihn selbst bezogen, aber durch Bewegungen der stofflichen Lebensgeister erregt und unterhalten, so dass sie nur im Menschen als Doppelwesen, aber weder in Tieren, noch in dem rein denkenden Gott, vorkommen können.

Die unendliche schöpferische und die endliche schaffende denkende Substanz sind ihrem Attribut nach identisch und nur darin verschieden, dass die erstere eigentliche und vollständige, die letztere uneigentliche und unvollständige Substanz ist. Denkt man von der natura intellectualis, welche durch das Attribut des Denkens konstituiert wird, die Beschränktheit hinweg, so hat man die Idee Gottes; denkt man die Idee Gottes beschränkt, so hat man die Idee einer Seele. Was die Seele Positives besitzt, fällt mit dem Wesen Gottes zusammen; sie unterscheidet sich von ihm nur durch die ihr anhaftende Beschränktheit und Negation, und diese gerade stammt nach Descartes nicht von Gott. In ihrem positiven, von Gott stammenden Wesen ist sie von Gott nicht zu unterscheiden.

Anders ist das Verhältnis Gottes zu der geschaffenen ausgedehnten Substanz. Diese hat ein Attribut, das substantiell weder Gott, noch den Engel- oder Menschenseelen zukommen kann; aber potentiell kommt es Gott ebenso zu, wie den Engel- und Menschenseelen, indem er einerseits die Ausdehnung denkt und andererseits durch seinen Willen die Modi der ausgedehnten Substanz beeinflusst. Der Menschengeist kann nur die Richtung gewisser Bewegungen in seinem Körper ändern, ohne die Grösse der Bewegung zu beeinflussen; Gott aber schafft und erhält die Bewegungsgrösse oder Kraftsumme der ganzen Körperwelt. Das potentielle Enthaltensein der Ausdehnung in ihm ist also ein doppeltes: ein ideelles Schauen der noch nicht seienden und der seienden Körperwelt in ihrer Ausgedehntheit und ein reelles Schaffen der Körperwelt mit allen ihren Ausdehnungsmodis. Nur substantiell, oder richtiger existentiell, hat er mit dem Körper nichts gemein, weil er, sofern er Gott ist, nicht Körper ist, und

sofern Körper als existierend von ihm gesetzt sind, diese nicht Gott sind.

Dass der gleiche Unterschied der Existenzform auch für Gott und die geschaffenen Geister bestehe, dass das bewusste Denken der letzteren nicht das Denken Gottes als solchen, und dass das göttliche Denken nicht in das Dasein der Individuen als solchen falle, das hat Descartes sich nicht klar gemacht, weil er Gottes Denken als ein verunendlichtes bewusstes menschliches Denken betrachtet. Er hat sich zweitens nicht klar gemacht, dass zwar die ausgedehnte Substanz als substantialiter ausgedehnte, aber die denkende Substanz nicht substantialiter als Denken gedacht wird, sondern dass sie, sofern sie Substanz ist, nicht Denken ist, und sofern sie Denken ist, nicht Substanz, sondern Attribut einer Substanz ist, dass demnach auch in Bezug auf das Denken die Substanz nur potentialiter und nicht substantialiter das Attribut in sich enthält. Die Substanz ist also in Gott wie im Menschen nur Vermögen, zu denken, gleichviel ob sie immer oder nicht immer dieses Vermögen bethätigt. Will man aber hervorkehren, dass die Substanz Gottes nicht bloss potentiell, sondern auch aktuell oder funktionell Denken ist, so gilt das Gleiche auch von der Ausdehnung. Descartes hat es drittens sich nicht klar gemacht, dass Gott und Menschengeist die Ausdehnung nicht bloss potentiell, sondern auch aktuell oder funktionell enthalten. Das räumliche Anschauen ist eine ideale Funktion, die Richtungsänderung der Bewegung und die schöpferische Kraftsetzung sind reale Funktionen, die ganz aktuell, nicht bloss potentiell zu verstehen sind, und alle diese idealen und realen Funktionen schliessen Modi der Ausdehnung als ihren Inhalt ein, den sie ideell oder reell aktualisieren. Gott umspannt also funktionell beide Attribute, substantiell ist er keines von beiden; hier war es vorzugsweise, wo der Cartesianismus der nachfolgenden Berichtigung bedurfte. —

Die ausgedehnte Substanz oder der Stoff zeigt Gestalt, Teilbarkeit und Bewegung. Nur in diesen Modis der Ausdehnung besteht der Stoff, aber mit der näheren Bestimmung, dass die bestimmte Ausdehnung oder Gestalt und die Teilbarkeit dem Wesen des Stoffes unabtrennbar angehören, während die Bewegung als etwas ihm Fremdes äusserlich hinzukommt. Wenn Demokrit als die Merkmale der Stoffatome Unteilbarkeit, Gestalt, Bewegung und Härte hingestellt hatte, so sondert Descartes die Bewegung

ab, schliesst die Härte aus und ersetzt demgemäss die Unteilbarkeit durch die Teilbarkeit, die unveränderliche durch die veränderliche Gestalt. Ausdehnung und Raumerfüllung, Materie und Raum fallen ihm zusammen; einen leeren, d. h. nicht materiellen Raum kann es nicht geben, weil er widerspruchsvoll in sich wäre. Die ausgedehnte Substanz wird nur durch das Denken erkannt, nicht durch die Sinne. Der physische Körper fällt mit dem mathematischen Körper des reinen Denkens zusammen; was wir darüber hinaus an sinnlichen Eigenschaften am physischen Körper wahrzunehmen glauben, sind blosse Affektionen der Seele, die in uns liegen, und die zur Täuschung des Sinnenscheins werden, wenn wir sie den Dingen selbst beilegen. Was ihnen an den Dingen entspricht, sind Bewegungen der Oberflächenteilchen, die unsere Sinneswerkzeuge erregen. Zu diesen Sinnestäuschungen gehört auch die Kraft; die Körper haben wohl Bewegungen, aber keine Kräfte, auch nicht Schwere, deren Schein er aus der Centripetalbewegung im Wirbel erklärt. Die Bewegung beharrt in ihrer Geschwindigkeit und gradlinigen Richtung, so lange nicht äussere Einflüsse beides ändern; die Mitteilung der Bewegung erfolgt nur durch Berührung. Die unveränderliche Gesamtgrösse der Bewegung stammt nicht aus der trägen Masse, sondern aus Gott. Der Stoff befindet sich entweder in Gestalten mittlerer Grösse, die nicht kugelförmig sind (Erde und Wasser), oder in kleinen kugelförmigen Gestalten, deren vielleicht Millionen auf ein Sandkorn gehen (Luft), oder in unendlich feiner Zerkleinerung, in welcher sie als ein Kontinuum zu betrachten ist (Feuer). Die beiden letzten Aggregatzustände sind Abschleifungsprodukte des ersten; zum Feuer gehören auch die tierischen Lebensgeister. Verdünnung und Verdichtung des Stoffs besteht in Erweiterung und Verengerung seiner Poren. Alle Physik wird auf Mechanik, alle Mechanik auf Mathematik zurückgeführt. Zwecke mag Gott verfolgen, aber sie sind uns unerkennbar, und die Wissenschaft hat es nur mit wirkenden, d. h. mechanischen Ursachen zu thun.

Nichts hat wohl so sehr zu dem Siegeszuge des Cartesianismus beigetragen, als die Auflösung der Physik in mathematische Mechanik und die Auflösung der Kräfte in mathematisch berechenbare Bewegungsvorgänge, die gerade in der jüngsten Gegenwart mit Eifer wieder aufgenommen worden ist. Gegen diesen principiellen Fortschritt fällt es wenig ins Gewicht, dass

artes selbst eigentlich nur in der Optik mathematische Er-
ıngen zu liefern imstande war, dass seine physikalischen Aus-
ıngen meist verfehlt und seine Bestimmung der Bewegungs-
ie unrichtig ist. Er zeigt andererseits doch auch wieder tiefe
esblicke. So ist z. B. die Frage, ob die Schwerkraft, wie
ei meinte, eine primäre, auch im leeren Raume wirkende
t, oder wie Descartes annahm, eine durch Raumerfüllung ver-
lte sekundäre Erscheinung sei, heute noch streitig. Auch
Theorie der Wirbel, die lange Zeit in Misskredit war, ist
rossen durch die Kant- und Laplacesche Kosmogonie und
leinen durch die Helmholtz-Tyndallsche Hypothese, dass die
eratome aus Ätherwirbeln bestehen, wieder zu Ehren gebracht
en. Sein Kampf gegen den von Gassendi erneuerten Ato-
us erscheint ziemlich gegenstandslos, wenn man erwägt, dass
atière infiniment subtile des Descartes doch auch ein Aggregat
kleinsten Formelementen ist, und dass aus solchen niemals
Kontinuum herzustellen, niemals die kleinsten Zwischenräume
eseitigen sind. Der Streit der Atomisten und Cartesianer dreht
also wesentlich darum, ob die Zwischenräume verschwindend
gegen die sich berührenden Stoffteilchen (wie in einem
en feinsten Staubes), oder ob die Stoffteile verschwindend
gegen die Zwischenräume (wie im Fixsternhimmel) sind.
r Streit ist aber ohne philosophisches Interesse. Thatsächlich
escartes mit den Atomisten darin einverstanden, dass die
rie, um innere Wechselwirkung von mathematischer Berechen-
it besitzen zu können, als individuell gegliederte, oder als
hysischen Elementarteilen zusammengesetzte gedacht werden
Indem Descartes die sinnlichen Qualitäten als bloss sub-
bestimmte und alle dem Stoff reell zukommenden Bestim-
mungen auf Modi der Ausdehnung zurückführte, nahm er die
Lockesche Unterscheidung von sekundären und primären Quali-
täten vorweg, wenn er auch noch nicht diese Bezeichnungen
dafür brauchte. —

Eine folgenschwere philosophische Umwälzung bedeutet seine
Reduktion des Stoffbegriffs auf den Raumbegriff. Solange der
Begriff des Stoffs durch die dreifache Autorität des Sinnenscheins,
des Platon und des Aristoteles geheiligt war, solange war in der
Metaphysik nicht weiter zu kommen. Der gerade Weg der
Überwindung des Stoffbegriffs hätte durch die Lehre des Kusa-

ners hindurchgeführt, nach welcher der erste Stoff das aktive Vermögen in Gott ist; aber diese Lehre lag den mathematisch-naturwissenschaftlichen Bestrebungen der Zeit zu fern, um auch nur beachtet, geschweige denn verstanden zu werden. Auch liebt es die Geschichte öfters, nicht den geraden Weg einzuschlagen, um Vorurteile zu überwinden, sondern vielmehr Konsequenzen aus ihnen zu ziehen, durch welche sie zunächst modifiziert werden und zuletzt sich selbst ad absurdum führen. So ging es auch mit dem Vorurteil des Stoffes. Der ungeformte Stoff sollte gleichsam ein Nichts sein, blosse Gestaltungsmöglichkeit; der geformte Stoff sollte die Substanz sein, so war die alte Lehre. Nun ist es aber klar, dass die Gestaltungsmöglichkeit der noch ungestaltete, aber gestaltbare Raum ist, der als unbestimmter gleichsam ein Nichts ist, und dass mithin der geformte Stoff nichts anderes sein kann, als gestalteter Raum oder räumliche Gestalt. Das mathematische Denken kennt nur den mathematischen Körper, und das mathematische Denken sollte die Wahrheit des sinnlichen Vorstellens erschliessen.

Dass die Rechnung eine Lücke hatte, den Begriff der Masse, übersah man. Der Körper im Zustande der äussersten Zusammenpressung, wo seine Poren verschwinden, und derselbe Körper im Zustande grösster Ausdehnung, wo seine Poren so gross als möglich sind, haben beide keinen leeren Raum in sich, sondern die Poren werden durch beweglichere Stoffe gefüllt in dem Masse, als sie sich erweitern. Der in die Poren dringende Stoff ist ebenso wie der porenhabende Körper nichts als räumliche Ausdehnung; es ist also nicht ersichtlich, warum er weniger Masse oder geringere Dichtigkeit haben sollte, als der Körper, den er ersetzt. Masse wird hier gleich Raumgrösse, und eine Verschiedenheit von Massen in gleichen Raumgrössen wird unmöglich. Damit gerät diese Theorie mit der Erfahrung in Widerspruch, und wird korrekturbedürftig; durch die Beseitigung der Kraft aber hat sie sich selbst die Möglichkeit einer Berichtigung abgeschnitten, und erst durch deren Wiedereinführung kann dieselbe wiedergewonnen werden. Die Reduktion des Stoffbegriffs auf den Raumbegriff wird so zur reductio ad absurdum der stofflichen Auffassung der Materie und zum Schwungbrett für den Aufschwung in die dynamische Auffassung der Materie. Dieses Schwungbrett bereitet zu haben, ist eines der grössten geschichtlichen Verdienste

des Descartes. Wenn die Berichtigung des Verhältnisses der absoluten Substanz zu den geschaffenen Substanzen sich noch innerhalb der Descartesschen Schule vollzog, so trat die Berichtigung der Auffassung der Materie erst durch Leibniz ans Licht.

Da die ausgedehnte Substanz mit dem Raume gleichgesetzt wird, so entsteht die Frage, wie sie sich zur Zeit verhält; Descartes beantwortet sie dahin, dass Zeit ebenso wie Farbe kein Modus der Dinge, sondern ein Modus des Denkens sei. Er ist also transcendentaler Idealist in Bezug auf die Zeit und transcendentaler Realist in Bezug auf den Raum. Wie die Bewegung sich ohne Zeit in den Dingen vollziehen soll, darüber giebt er keine Auskunft. —

In Bezug auf das Verhältnis von Willen und Verstand in Gott ist Descartes Scotist, in Bezug auf dasjenige im Menschen ist er Thomist. Wie bei der Identität von Wille und Verstand in Gott und bei der Deutung des menschlichen Willens als eines modus cogitandi eine Priorität des Willens oder des Verstandes möglich sei, bleibt unklar. Die indeterministische Willensfreiheit des Menschen trotz der göttlichen Notwendigkeit alles Geschehens hält er im Gegensatz zu Thomas aufrecht. Die Irrtumsfähigkeit des Menschen leitet er daraus ab, dass der Wille sich vorzeitig auf unklare und unbestimmte Begriffe hin verleiten lasse, zu bejahen oder zu verneinen, d. h. zu urteilen; wenn der Wille mit dem Urteile zurückhält, bis ihm klare und distinkte Begriffe vorliegen, so kann er jedem Irrtum entgehen. — Angeborene Ideen nimmt er nur in dem Sinne an, dass das Vermögen oder die Fähigkeit, sie zu denken, uns beständig beiwohnt, nicht etwa die Ideen selbst; vielmehr müssen die Sinne uns Veranlassung geben, sie zur Entwickelung zu bringen. (Lockes Polemik gegen die angeborenen Ideen schiebt also dem Descartes eine Lehre unter, die weder er noch irgend ein namhafter Philosoph jemals behauptet hat.) Was uns potentiell angeboren sei, darüber allerdings ist Descartes nicht mit sich ins Reine gekommen. Bald erklärt er, es seien der angeborenen Begriffe nur wenig, bald, sie seien unzählig, ja alle Begriffe seien uns angeboren und werden erst durch die Sinne geweckt und zur Entfaltung angetrieben; bald scheint er das Angeborene auf Axiome oder Verstandesgrundsätze zu beschränken, bald meint er, dass er auch seine Axiome wohl hätte beweisen können. — Mit der Ethik hat Descartes sich

kaum befasst, doch laufen seine Andeutungen auf eine Berechnung der Lust, d. h. auf eine gemeine individualeudämonistische Klugheitsmoral hinaus, wie sie in dem folgenden Zeitalter fast allgemein zur philosophischen Herrschaft gelangte. —

Louis de la Forge bestritt einerseits die Empfindung der Tiere, die Descartes unvorsichtiger Weise als Folge der tierischen Lebensgeister zugegeben hatte, und andererseits die gemischte oder zusammengesetzte Substanz des Menschen, und behauptete, dass die Tiere reine Körper, die Menschen reine Seelen seien. Er verwirft die Annahme, dass Leib und Seele eine örtliche Verbindung haben, und dass dieser Sitz der Seele in der Zirbeldrüse sei. Die Seele kann so wenig bewegt werden, wie der Körper denken kann. Da das Selbstbewusstsein das einzig Gewisse ist, so steht fest, dass der Mensch, dessen Wesen Denken, d. h. Bewusstsein ist, nichts thun oder leiden kann, ohne sich dessen bewusst zu sein. Nun ist sich aber der Mensch nicht bewusst, die Gedanken hervorzubringen, die mit den Bewegungen seines Leibes zusammenhängen, und da dieselben wegen der Ausschliesslichkeit der Substanzen gegen einander auch nicht vom Leibe unmittelbar bewirkt sein können, so bleibt nur übrig, dass sie von Gott bewirkt werden. Dasselbe gilt auch von der Wirkung eines Körpers auf den anderen; da beide sich ausschliessende Substanzen sind, so können sie nur durch Dazwischenkunft Gottes einander ihre Bewegungszustände übertragen. Die Gedanken der Seelen und die Bewegungen der Körper hängen also in gleicher Weise unmittelbar von Gott ab.

Dies schliesst nicht aus, dass sie mittelbar von einander abhängen. Ohne die Bewegung des einen Körpers würde Gott weder den entsprechenden Gedanken in der Seele, noch die Bewegung des anderen Körpers hervorbringen, und ohne den Willen der Seele würde Gott nicht die entsprechende Bewegung im Leibe hervorbringen. Das Vorhergehende ist also einerseits conditio sine qua non, andererseits Gelegenheitsursache, nur nicht unmittelbar bewirkende Ursache. Es besteht also in der That eine kausale Abhängigkeit zwischen Seelen und Körpern und zwischen Körpern und Körpern, so dass man wohl von Ursachen reden darf; nur sind sie für einander in äquivokem Sinne und nicht in der eigentlichen Bedeutung des Wortes Ursachen; denn Ursache im eigentlichen Sinne ist nur Gott. Hiermit erleidet die Kategorie

der Ursache dieselbe Umbildung, wie bei Descartes die der Substanz; Substanz und Ursache im eigentlichen Sinne ist nur noch das Absolute, während die endlichen Substanzen und Ursachen nur noch im uneigentlichen Sinne so genannt werden. —

Johann Clauberg (1625—1665) sucht das Verhältnis der eigentlichen Substanz zu den uneigentlichen näher zu bestimmen. Nur die erstere ist schlechthin, die letzteren sind nur beziehungsweise, haben ihr Dasein nur durch ihre Beziehung zu Gott und durch seine erhaltende Thätigkeit. Gottes Erhaltungsthätigkeit ist sein Wille, durch den er unbeschränkter Herr über alles ist; es kann nichts auch nur beziehungsweise sein, was nicht von Gottes Willen befasst wäre. Ziehen wir von unseren Gedanken unseren Willen zurück, so verschwinden sie; ebenso würden wir Seelen verschwinden, wenn Gott einen Augenblick seinen Willen von uns zurückzöge. Wir sind dasselbe in Beziehung auf Gott, wie unsere Gedanken in Beziehung auf unsere Seele, ja noch etwas weniger; denn in unserem Bewusstsein sind mancherlei Gedanken auch ohne unseren Willen, in Gottes Bewusstsein nicht. Man kann das Fazit aus Claubergs Lehre ziehen, dass wir nur gewollte Gedanken Gottes sind, aber nicht denkende Substanzen. Dass aber gewollte Gedanken nur Modi des Denkens sind, diese Konsequenz hat Clauberg noch nicht gewagt, sondern seinem Nachfolger überlassen. —

Arnold Geulincx (1625—1669) war es, der zuerst diese Konsequenz des Cartesianismus zog. Geist oder Seele (mens) schlechthin, eigentlich und wahrhaft, ist nur Gott; die geschaffenen, besonderen und beschränkten Geister sind nicht der Geist, sondern nur Geist mit einer gewissen Schranke. Sie sind Modi des Geistes: nimmt man den Modus hinweg, so bleibt Gott zurück. Schon Descartes hatte gelehrt, dass wir das Beschränkte nicht ohne das Unendliche denken können; dies wendet Geulincx auch auf die Körperwelt an. Wenn der Stoff und der Raum dasselbe sind, so ist jeder begrenzte Körper nur ein Segment aus dem Gesamtkörper, und zwar eigentlich nur ein Ausschnitt unserer Abstraktion. Da der Raum unendlich und ohne Teile ist, so muss auch der Universalkörper unendlich und ohne Teile sein. Der Einzelkörper ist teilbar, d. h. durch unsere Abstraktion; der Körper, als generelles Raumgebilde genommen, ist reell unteilbar, denn um ihn zu teilen, müssten Vacua zwischen die Raumteile eingeschoben werden, was unmöglich ist. Nähme man einen Teil aus dem Gesamtkörper

heraus, so fiele das Ganze in sich zusammen, denn es entstände ein Vacuum. Die Einzelkörper sind also nicht, wie sie dem Sinnenschein sich darstellen, Teile, sondern nur Arten oder Modifikationen, oder Modi des einen und ganzen Körpers, wie die beschränkten Geister Modi des einen und ganzen Geistes.

Geulincx führt also die drei Cartesianischen Arten der Substanz auf zwei zurück: Universalgeist oder Gott und Universalkörper; zugleich hebt er die Vielheit der beschränkten Substanzen als substantielle Vielheit auf, indem er sie auf viele Modi dieser zwei Substanzen reduziert. Er kennt nur noch eine schöpferische Substanz, den universellen Geist, und *eine* geschaffene Substanz, den universellen Körper. Die beschränkten Geister sind nicht mehr Geschöpfe, sondern Modi Gottes, die beschränkten Körper nicht mehr unmittelbar Geschöpfe Gottes, sondern Modi des einzigen Geschöpfes, des Universalkörpers. Die beschränkten Körper haben ihre natürliche Einheit in der Körperwelt oder dem Weltkörper; die beschränkten Geister haben keine solche natürliche Vereinigung, wohl aber eine übernatürliche in Gott, dessen Modi sie sind.

Gott kann nicht Körper sein, er kann ihn nur schaffen. Den gewöhnlichen Beweis aus der Teilbarkeit des Körpers verwirft Geulincx allerdings, weil er den Körper für unteilbar erklärt hat. Aber der Körper ist ohne Gedanken, ein unvernünftiges dummes Ding; und dies ist eine so grosse Unvollkommenheit, dass sie den Körper fast zu nichts macht. Eine solche Unvollkommenheit darf Gott nicht beigelegt werden; ihm darf die Ausdehnung *nicht formaliter* zukommen. Wohl aber kommt sie Gott ebenso wie den beschränkten Geistern *eminenter* zu. Der beschränkte Geist ist nicht ausgedehnt, aber es ist ihm eigentümlich, eminenter etwas Ausgedehntes (nämlich die räumliche Anschauung) in sich zu enthalten, während der unthätige, bloss leidende Körper nichts eminenter in sich enthält. Gott enthält die Körperwelt so in sich, wie der Baumeister das Haus; er setzt ihr ihre Grenzen und giebt ihr ihre Gesetze oder die Regeln ihres Seins. Ein willenloses Denken Gottes würde allerdings nicht genügen, um die Körperwelt hervorzubringen; aber Gottes Vernunft ist eine solche, in der Verstand und Wille untrennbar eins sind, und mit dem Willen Gottes ist wiederum das Vollbringen in einer unaussprechlichen Weise vereinigt. Es ist insbesondere der göttliche Wille, durch den die

Bewegung und ihre Gesetze hervorgebracht werden. Somit ist die Körperwelt eine durch die Einheit von Denken und Wollen vermittelte Wirkung des göttlichen Geistes.

Sonderbarer Weise hält Geulincx trotzdem an der Ansicht fest, dass der Körper Substanz sei, obwohl er alle Voraussetzungen zusammengetragen hat, um ihm die Substantialität aus seiner eigenen Beschaffenheit heraus abzusprechen, nicht bloss aus der formalen Konsequenz der Cartesianischen Definition der Substanz. Diesen Schritt auch für die Körperwelt zu thun, wie Geulincx ihn für die Geisterwelt gethan hatte, blieb seinem Nachfolger Malebranche vorbehalten. Allerdings hat dieses Festhalten an der Substantialität des Universalkörpers nicht die Bedeutung bei Geulincx, die man vermuten könnte, weil er die obersten Denkformen Substanz und Accidens, wie Wilhelm von Occam und Nizolius, als bloss grammatische Bestimmungen, gleichbedeutend mit Substantiv und Adjektiv, auffasst. Er erklärt das Ens oder quod est und den modus entis für gleichbedeutend mit Subjekt und Prädikat und beide für Ausdrücke subjektiver Denkhandlungen. Das Ens oder Subjekt entspringt aus einer Zusammenfassung (simulsumtio, totatio), der modus entis oder das Prädikat aus einer abstrahierenden, die nota subjecti weglassenden Denkthätigkeit. Diese Wendung, die aus dem Nominalismus gerade für die obersten Denkformen eine rein subjektivistische Konsequenz zieht, lässt es als relativ gleichgültig erscheinen, ob unser Denken den Universalkörper unter der Form der Substanz betrachtet oder nicht, da dies doch nur unsere Auffassung ist, die dem Dinge selbst nichts zusetzt oder wegnimmt. —

Wie Geulincx in der Beseitigung der Substantialität der beschränkten Geister Clauberg folgt, so in der Auffassung der Kausalität de la Forge; wie er aber über den ersteren in der Entschiedenheit der Stellungnahme hinausging, so auch über den letzteren in der bei ihm bereits beginnenden Umbildung und Fortbildung der Gelegenheitsursachen zur prästabilierten Harmonie. Er erklärt es für den durch sich selbst einleuchtendsten Grundsatz, dass es unmöglich sei, etwas zu machen, wenn man nicht weiss, wie man es macht; wer nicht weiss, wie es zugeht, der macht es auch nicht. Da Körper nichts wissen, so wirken sie auch nichts; Bewegung ist kein Thun, keine Kraft, sondern nur ein Leiden. Wenn dem Körper überhaupt Bewegung zukommen

soll, so muss sie ihm von etwas anderem als dem Körper zukommen, also da nichts weiter da ist, vom Geist. Aber auch nicht vom modalen Geist, der nicht weiss, wie es zugeht, wenn er einen Körper zu bewegen meint, und deshalb auch nicht der Beweger sein kann. Folglich bleibt nur der substantielle Geist, d. h. Gott, als Bewegungsursache übrig.

Ebensowenig wie die Seele des Menschen den Leib bewegen kann, ebensowenig der Leib die Seele. Erstens ist der Körper rein passiv und inaktiv; da er nicht weiss, kann er auch nicht wirken, weder auf Körper, noch auf Seelen. Zweitens ist der Körper räumlich und die Seele unräumlich im strengsten Sinne, so dass sie auch nicht einmal einen unendlich kleinen Raum oder punktuellen Ort einnimmt. Körper und Körper können sich im Raume begegnen, räumliche Körper und unräumliche Seelen niemals. Aber gesetzt auch der unmögliche Fall, der Körper könnte die Seele bewegen, so sind doch Bewegtwerden und Empfinden ganz heterogene Dinge; der Spiegel wird zwar erschüttert von den Lichtstrahlen, die er zurückwirft, aber sehen kann er sie darum doch nicht.

Diesen Körper nenne ich den meinigen, weil ich aus Erfahrung weiss, dass seine Bewegungen mit meinen Begehrungen und meine Empfindungen mit seinen Bewegungen in einer gewissen Verbindung stehen; ein Vorgang erfolgt bei Gelegenheit des anderen, aber nicht durch den anderen, sondern durch die Regeln und Gesetze, welche Gott ihm kraft seines Willens verliehen hat. Gott hat die Gesetze der Körperwelt und Geisterwelt so geordnet, dass, wenn mein Wille will, eine solche Bewegung eintritt, und wenn solche Bewegung vorgeht, mein Wille da ist, sie zu wollen, aber ohne irgend welche Kausalität oder Einfluss beider Vorgänge aufeinander, sondern wie zwei Uhren, die durch die Kunst so eingerichtet sind, dass sie unter einander und mit dem Sonnenlauf übereinstimmen.

Geulincx will also von der äquivoken Kausalität de la Forges nichts wissen, sondern leugnet jeden influxus in dem Parallelismus beider Seiten und lässt nur die gesetzliche Vorherbestimmung ihres harmonischen Ablaufs durch Gottes Willen übrig, der sich eben in dieser gesetzmässigen Vorherbestimmung als Schöpfer offenbart hat. Zwar erfasst er diesen Gedanken noch nicht mit voller Konsequenz, indem er bald annimmt, dass Gott zum

Affizieren der Seele mit Empfindungen ein körperliches Werkzeug gebrauche, bald wieder diese Vorstellungsweise als zu grob verwirft, und sich bei der Behauptung bescheidet, Gott errege die sinnlichen Empfindungen in uns in unbegreiflicher Art. Das Beispiel von den gleichgehenden Uhren, an das Leibniz seine Lehre von der vorherbestimmten Harmonie anknüpfte, beweist deutlich, wohin Geulincx zielte. Er fand den Occasionalismus vor und benutzte seine Ausdrucksweise, aber er deutete sie nicht im Sinne eines beständigen Eingreifens Gottes nach seiner Willkür, oder nach dem Belieben der Menschen und den Zufälligkeiten der geschaffenen Körperwelt, sondern im Sinne eines ewigen Ratschlusses in einem wesentlich unveränderlichen Gott, und vermochte nur noch nicht den bezeichnenden Ausdruck für diese Lehre im Gegensatz zu dem des Occasionalismus zu finden. —

Zwei Schwierigkeiten blieben hauptsächlich für diesen Standpunkt zu lösen. Der freie Wille des Menschen soll festgehalten und doch mit einer gesetzmässigen Regelung des Willenslebens durch Gott und mit der Übereinstimmung dieser Gesetzmässigkeit mit der der Körperwelt verträglich bleiben; Geulincx selbst erklärt die Vereinbarkeit des freien Willens mit der Vorherbestimmung aller Dinge für ein Rätsel. Freiheit ist wohl denkbar auf dem Standpunkte des Occasionalismus durch Eingreifen Gottes von Fall zu Fall, aber nicht bei einer gesetzmässigen Vorherbestimmung zweier korrespondierender Reihen des Geschehens. Bei de la Forge vermag der Mensch wirklich noch etwas über Gott, indem er ihm einen für den göttlichen Ratschluss unentbehrlichen Willen vorenthält oder ihm durch seinen Willen den Anlass giebt, Bewegungen herbeizuführen, die nicht im göttlichen Ratschluss lagen. Bei Geulincx vermag der Mensch nichts mehr über Gott, weil und sofern sein Wollen gesetzmässig vorherbestimmt ist. Nur unter dieser Voraussetzung gilt auch der Grundsatz: »Wo du nichts vermagst, da wolle auch nichts« (ubi nihil vales, ibi nihil velis), aus welchem Geulincx seine quietistische Ethik der willenlosen, demütigen Hingabe an Gott und an seine höchst vernünftige Weltleitung ableitet. Giebt es eine Willensfreiheit, so ist die Voraussetzung hinfällig, dass der Mensch nichts vermöge; denn Gott muss alsdann die dem menschlichen Willen entsprechenden Bewegungen in der Körperwelt ausführen, wenn er nicht seiner einmal angeordneten Regelung der Korrespondenz

beider Welten untreu werden will. — Der zweite Punkt betrifft die Begründung der Existenz der Körperwelt. Da wir von derselben keinerlei Einwirkung erfahren, sondern all unsere Gedanken aus dem göttlichen Geiste schöpfen, in dem wir leben, weben und sind, so werden unsere Gedanken wahr sein, wenn sie mit ihrem Urbilde, dem göttlichen Gedanken, übereinstimmen. Dies gilt in der That für unsere Gedankenwelt der Ideen oder Begriffe ohne sinnliche Beschaffenheiten, für die unveräusserlichen Verstandesformen, ohne welche jede Erkenntnis der Vernunft aufhört. Daneben haben wir aber noch unsere sinnliche Vorstellungswelt, eine Welt des Scheines und der Unwahrheit, insofern sie weder in Gottes Gedanken noch in den körperlichen Dingen ein ihr entsprechendes Korrelat hat. Hätten wir von der Körperwelt nur mathematische Anschauungen und Begriffe, so würden wir dieselben zwar für ideell und formell wahr und richtig halten, aber nicht für reell; erst durch die sinnlichen Empfindungen hat Gott uns anzeigen wollen, dass etwas Wirkliches ausser uns ihnen entspreche. Wie kann nun aber Gott uns durch den täuschenden Sinnenschein ein Zeugnis der Wahrheit im Sinne einer äusseren Wirklichkeit geben wollen? Durch die Sinnenwelt täuscht er uns ja gerade über die Beschaffenheit der Dinge! Und wenn er uns doch über deren Beschaffenheit täuscht, wie dürfen wir dann darauf pochen, dass er uns durch das nämliche trügerische Beweismittel nicht auch über deren Existenz täusche? Wie kann unter solchen Umständen die Zuversicht, dass Gott uns nicht betrügen werde, als einziger Beweisgrund gelten für die Annahme, dass Gott eine ganz nutzlose und sinnlose wirkliche Körperwelt geschaffen habe? Ist es denn nicht genug, dass unsere mathematische, begriffliche Anschauung der Körperwelt mit den göttlichen Gedanken übereinstimmt, muss sie ausserdem noch mit einer brutalen Existenz übereinstimmen, die wegen ihrer passiven Unwirksamkeit völlig leistungsunfähig ist? Nein, so lange an dem Grundsatz festgehalten wird, dass die Materie gar nichts thun und wirken könne, ist auch die Existenz einer solchen Materie neben der Vorstellung einer mathematischen Körperwelt auf keine Weise zu rechtfertigen.

Es ist demnach kein Wunder, dass auch in der Descartesschen Schule Ansichten auftauchten, die (ähnlich wie später Berkeley) die Existenz der Körperwelt leugneten; sie hatten offenbar recht, dass die passive Materie ein fünftes Rad am Wagen sei, dessen

Fehlen von niemand bemerkt werden würde, und dass der Beweis aus der Untrüglichkeit Gottes in diesem Falle keine Kraft habe. Sie gingen aber weiter als Barkeley und leugneten die Existenz der übrigen beschränkten Geister neben dem meinigen, weil nur für den meinigen die Cartesianische Selbstgewissheit gilt, und ich die übrigen erst durch Vermittelung der Körperwelt kennen lerne. Wenn aber Ich die einzige Substanz bin, so bebedarf es auch keiner göttlichen Substanz mehr, um die geschaffenen Substanzen zur Einheit zusammenzuhalten, so ist das Einheitsprincip samt der einzigen Substanz in meinem Ich zu suchen. Diese theoretische Ansicht wurde damals Egoismus genannt, während Solipsismus ein System der praktischen Selbstsucht bedeutete; die beiden Ausdrücke wurden also im siebzehnten und noch tief bis ins achtzehnte Jahrhundert hinein in umgekehrtem Sinne gebraucht wie im neunzehnten. Die egoistischen oder solipsistischen Cartesianer müssen mehr zahlreich als bedeutend gewesen sein, da schon Reid im achtzehnten Jahrhundert darüber klagt, dass er keiner ihrer Schriften mehr habhaft werden könne. —

Nicole Malebranche (1638—1715) ist als occasionalistischer Cartesianer eine Parallelerscheinung zu Geulincx, den er übrigens nicht erwähnt; sein Hauptunterschied besteht darin, dass er Katholik, während Geulincx Calvinist ist, und dass er sich bemüht, den Cartesianismus mit der thomistischen Gottes- und Schöpfungslehre zu vereinigen. Sein Hauptwerk erschien drei Jahre früher als Spinozas Ethik, obschon die letztere gleichzeitig mit dem ersteren vollendet war und ihre ersten Bücher schon lange vorher in engeren Kreisen handschriftlich verbreitet waren. Malebranche und Spinoza haben unbeeinflusst von einander gearbeitet; aber der erstere war mindestens zur Hälfte Theologe, der letztere ganz Philosoph. Als die Veröffentlichung von Spinozas Ethik einen Sturm der Entrüstung gegen den Spinozismus in theologischen Kreisen anregte, suchte Malebranche vor allen Dingen den Verdacht abzuwehren, als ob er dem Spinozismus zu nahe stände, den er doch selbst nur sehr oberflächlich kannte und schief beurteilte. Er brachte deshalb an den Lehren seines Hauptwerks allerlei Einschränkungen an, die bestimmt waren, eine relative Selbständigkeit der geschaffenen Geister gegen Gott aufrecht zu erhalten, und dadurch den Leibnizischen Standpunkt im Gegensatz zum Spinozistischen vorzubereiten. Diese Einschränkungen

erscheinen aber nicht als innere Konsequenzen seines Standpunkts, sondern als reaktionäre theologische Verwahrungen gegen den Verdacht pantheistischer Ketzerei. Philosophisch darf er nur nach seinem ursprünglichen Hauptwerk beurteilt werden, in welchem er dem Spinoza noch um eine Nüance näher steht als Geulincx, und als eine ideelle Vorstufe des Spinozismus wie als eine reelle Vorbereitung seiner Wirksamkeit erscheint. Dies alles lässt es gerechtfertigt erscheinen, Malebranche vor Spinoza zu behandeln. —

Malebranche will, wie die Scholastiker, den Glauben, der vergehen wird, in Einsicht, die ewig dauern wird, auflösen. Aber die Einsicht ist nicht allein durch Vernunft zu erlangen, da diese es nur mit dem Möglichen, den ewigen Urbildern der Dinge in Gott zu thun hat, und in diesem Sinne allgemeingültige, ewige und notwendige Verstandeserkenntnisse liefert. Das Wirkliche, Thatsächliche können wir nur durch Erfahrung oder Offenbarung, sei es durch sinnliche Erfahrung oder natürliche Offenbarung, sei es durch übersinnliche Erfahrung oder übernatürliche Offenbarung, erkennen. Die sinnliche Erfahrung ist ungewiss, weil sie durchweg unklar und verworren, Sinnestäuschungen unterworfen und durch den Sündenfall getrübt ist; Malebranche glaubt deshalb, der übernatürlichen Offenbarung, wie sie in den Lehren der heiligen Schrift und der Kirche gegeben ist, mehr Vertrauen schenken zu dürfen, als der sinnlichen Erfahrung. Die Einbildungskraft unterscheidet sich vom Sinn nur der Stärke nach und gehört deshalb zu diesem; der Unterschied beider liegt nur in den äusseren oder inneren Erregungsgründen der Gehirnbewegungen, die zur Gelegenheitsursache der Empfindungen werden.

Auch Malebranche betrachtet als das Gewisseste das Selbstbewusstsein, das eine innere Empfindung oder einfache Anschauung ist; aber er giebt zu, dass es uns nicht unsere Substanz, sondern nur die Modifikationen unseres Geistes kennen lehrt. Solche Modifikationen sind Empfinden, Denken, Wollen; es kann aber auch noch viele andere geben, die uns nicht bekannt sind. Das Denken im allgemeinsten Sinne ist ihm gleichbedeutend mit Bewusstsein, das wir aus der Erfahrung als eine innere Erscheinung kennen, von dem wir aber keinen so klaren Begriff haben, dass wir aus ihm alle Modi des Denkens ableiten könnten, wie aus dem Begriff der Ausdehnung alle Modi der Ausdehnung. Er will nicht bestreiten, dass es in dem Geiste ein Prius des Denkens

oder Bewusstseins geben könne. Mit anderen Worten: Malebranche bezweifelt, dass das Bewusstsein das wahre Attribut der geistigen Substanz sei, und ist mehr geneigt, in ihm einen aus einem unbekannten Attribut entspringenden Modus der geistigen Substanz zu erblicken, wenn er auch daran festhält, dass diese innere Erscheinung das sichere Unterscheidungsmerkmal der geistigen von der körperlichen Substanz sei.

Damit stimmt überein, dass er uns eine vollkommenere Erkenntnis der körperlichen, als der geistigen Substanz zuschreibt, weil die Erkenntnis der ersteren das Attribut der Substanz klar und distinkt begreift, die der letzteren aber nur durch innere Empfindung eine Erscheinungsform oder eine Modifikation der Substanz erfährt. Ferner stimmt damit überein, dass er es für eine Gottes unwürdige Vorstellung hält, ihm das Denken (d. h. das Bewusstsein) in der unvollkommenen räumlichen und zeitlichen Weise zuzuschreiben, in welcher es den geistigen Geschöpfen zukommt. (Wenn wirklich das von uns innerlich erfahrene Bewusstsein nicht Attribut, sondern nur Modus des Geistes ist, der aus einem hinter ihm liegenden, uns unbekannten Attribut entspringt, so kann es Gott schon darum nicht zukommen, weil ihm keine Modi zukommen.) Wir werden Malebranche nicht unrecht thun, wenn wir in seinem Sinne dasjenige, was hinter dem geschöpflichen Bewusstsein oder Denken steht, als die allgemeine Vernunft, oder als die göttliche Vernunft betrachten, die allen geschaffenen Geistern gemein ist, weil alle an ihr teil haben und alle von ihr erleuchtet werden.

Wir haben keine angeborenen Begriffe, nicht einmal den unser selbst; da wir an der allgemeinen Vernunft und ihrem ewigen Ideengehalt beständig teil haben, so wäre das individuelle Angeborensein der Ideen für uns ebenso überflüssig, wie das Eingeborensein von Ideen des Unendlichen in einem endlichen Geiste undenkbar scheint. Wir empfangen jeden Begriff und jede Empfindung (auch die der Lust und Unlust) in jedem Augenblicke, wo der Gang unseres Denkens oder der körperlichen Bewegungen sie gesetzmässig erfordern, durch eine unmittelbar erleuchtende Thätigkeit von Gott als der allgemeinen Vernunft oder der Wahrheit aller Dinge; diese Erleuchtung schafft nicht etwa erst die Ideen in uns, sondern lässt nur das uns beständig Gegenwärtige klar vor unser Bewusstsein treten. Da weder

Geister noch Körper, weder direkt noch durch ausströmende Bilder, auf uns wirken können, und Gott die einzige wirkende Ursache ist, so erkennen wir alles, was wir erkennen, in ihm als dem gemeinsamen Orte aller Geister. Es ist demnach jede besondere Modifikation unseres Denkens oder Bewusstseins Modus einer göttlichen Thätigkeit, die mit der Thätigkeit der allgemeinen Vernunft zusammenfällt, einer Thätigkeit, deren vorausgehende Wirksamkeit Malebranche selbst erst auf Umwegen erschliesst, von der wir also kein unmittelbares Bewusstsein haben. Gerade die Unvollkommenheit unseres eigenen Seins soll uns überzeugen, dass wir das Allgemeine nicht in uns (als beschränkten Geistern) tragen, das Allgemeine, Ewige und Notwendige nicht in uns selbst entdecken können, kurz, dass wir nicht unser eigenes Licht sind, sondern dass die uns zuteil werdende Erleuchtung Wirkung der allgemeinen Ursache sein muss. Was wir aktiv hinzuthun, ist nur die Aufmerksamkeit, durch welche wir das gleichsam von fern, aber noch dunkel und verworren Geahnte an uns heranziehen, um es zu entdecken; unsere suchende Aufmerksamkeit ist für Gott die Gelegenheitsursache unserer Erleuchtung. Andererseits ist diese Erleuchtung nicht zu denken als göttliches Projizieren eines neuen, uns bisher fremden Inhalts in unseren Geist, sondern nur als Wegräumung der Hindernisse und Hüllen, die das uns beständig Gegenwärtige unserem Blick verbergen. Denn die Ideen sind ewig in der allgemeinen Vernunft, an der wir beständig teil haben, und nur die Präoccupation des Bewusstseins durch die Sinne und Einbildungskraft verbirgt und verdeckt uns diesen stetigen ideellen Besitz.

So ist all unser Erkennen ein Bewusstwerden dessen, was Gott aus seinem Ideengehalt in uns als Bewusstseinsinhalt hineinprojiziert oder hineinscheinen lässt; es sind, wie schon Geulincx sagte, die Ideen in Gott, die wir berühren, wenn wir etwas erkennen. Nun sind zwar alle besonderen Ideen in Gott nichts als die Substanz Gottes in ihren Verhältnissen zu den Geschöpfen, oder Einschränkungen der Idee Gottes; aber eben darum lernen wir aus diesen Ideen doch immer nur die Relationen des göttlichen Wesens zu den Geschöpfen oder die Einschränkungen der Gottesidee kennen und nicht dieses Wesen oder diese Idee selbst. Das Wesen Gottes ist uns verschlossen; aber sein Sein ist uns aus sich klar als die allein wirksame Ursache aller Dinge, welche

unseren Verstand erleuchtet. Dies ist immerhin die höchste Weise des Erkennens, indem wir Gottes Sein durch sich selbst (?) erkennen, wenn sie auch darin mangelhaft ist, dass sie uns nichts von seinem Wesen erkennen lässt. Die zweite Weise des Erkennens ist die durch den klaren Begriff, die dritte die innere Empfindung des unmittelbaren Bewusstseins, die vierte die durch blosse Vermutung. Nach der zweiten Art erkennen wir die Körperwelt nach ihrer Möglichkeit und ewigen mathematisch-gesetzmässigen Notwendigkeit, nach der dritten die phänomenale Wirklichkeit unser selbst, aber ohne klaren Begriff und ohne Erkenntnis unserer Substanz (und ihres eigentlichen Attributs), nach der vierten die Existenz anderer geschaffener Geister. —

Die allgemeine oder göttliche Vernunft ist nicht an die geschaffenen Geister verteilt, sondern wirkt als Eine und ganze in allen; der Unterschied der geschaffenen Geister liegt nicht in der Vernunft, an der sie alle teilhaben, sondern in der Verschiedenheit der Begehrungen, welche zur Vermannigfaltigung in der Ordnung der Geisterwelt dient. Nun entstehen aber die Begehrungen wiederum aus Vorstellungen und Empfindungen der Lust oder Unlust, die sämtlich von Gott in uns gewirkt und von uns nur durch die Richtung unserer Aufmerksamkeit beeinflusst werden. Malebranche unterscheidet ebenso wie Geulincx Zweck und Beweggrund des Handelns, aber in entgegengesetzter Weise. Geulincx sah den Zweck oder das Ziel unseres Handelns in der Glückseligkeit als Teilnahme an der göttlichen Seligkeit, den Beweggrund aber in der demütigen Unterwerfung unter die allweise, göttliche Vernunft oder in der Liebe zu Gott. Malebranche hingegen stellt als Zweck alles Handelns Gott hin, der alles um sein selbst willen thut und keinen Zweck ausser sich haben kann, als Beweggrund aber für uns das Gefühl der Lust oder das Streben nach Glückseligkeit, das Gott da, wo die natürlichen Gefühle nicht ausreichen, durch die Empfindungen der Gnade und ihren Seligkeitsvorschmack unterstützen muss.

Nach Malebranche giebt es gar kein anderes Wollen, als Streben nach dem bien en général und da dies auch wieder, wie alles Sein, Gott ist, so ist auch das verkehrteste Wollen doch nur missverstandene Liebe zu Gott. Gott liebt die Dinge nur sofern er sich selber liebt, und all' unser Wollen ist deshalb nur ein Mitgezogenwerden von der Liebe, mit der Gott (sich selber) liebt.

(Darum kann die Verschiedenheit der Begehrungen in den geschaffenen Geistern doch nur eine ebenso wie die Verschiedenheit der Vorstellungen von Gott geordnete und gesetzte sein, und unsere Freiheit durch Richtung der Aufmerksamkeit kann doch höchstens in diesen göttlichen Modifikationen des geschöpflichen Wollens Modifikationen zweiter Ordnung herbeiführen.) Gott kann die Geister durch Ideen, d. h. als Beschränkungen seines unendlichen Denkens fassen; vielleicht werden auch wir nach diesem Leben es können (während unser jetziges verworrenes Denken sie als substantiell verschieden von Gott vorstellt). Damit ist doch deutlich genug das Bekenntnis ausgedrückt, dass in Wahrheit (d. h. wie Gott sie sieht) die Geister nur Modi des göttlichen Denkens, also keine Substanzen sind. Wenn Malebranche sich später bemüht hat, den Gegensatz beider wieder substantiell zu verschärfen, so hat er damit nur Inkonsequenz und Unklarheit in sein System gebracht. Schon dafür vermag er keinen irgendwie genügenden Erklärungsgrund anzugeben, warum wir in unserem jetzigen Zustande von Gott dazu verurteilt sind, uns selbst und alles Geistige nur unklar und verworren anzuschauen, während wir doch das Körperliche klar und distinkt erkennen. Wenn wir beides doch nur in Gott sehen, warum das uns näher Stehende verworren, das uns ferner Stehende deutlich?

Was die Körperwelt betrifft, so lehrt Malebranche ebenfalls die blosse Subjektivität der sinnlichen Empfindungen, wie warm, gelb, weich, süss; wer unter Materiellem nur die Summe dieser Qualitäten versteht, hat ganz recht, die Existenz eines Materiellen ausser der Seele zu leugnen. Dass wir diese Empfindungen auf etwas ausser uns beziehen, kommt von der Verworrenheit unserer sinnlichen Anschauung, welche das körperliche Ding, das Leiden des Sinnesorgans, das Leiden der Seele und das Urteil der Seele über ihr Leiden nicht zu unterscheiden vermag. Die Modifikationen des Körpers und des Geistes müssen ebenso heterogen sein, wie diese selbst es sind; es kann deshalb auch unmittelbar keine ursachliche Verbindung unter ihnen geben. Der Körper ist inaktiv und rein passiv; seine Thätigkeit könnte doch nur auf Bewegung abzielen, aber er kann nicht einmal sich selbst bewegen, geschweige denn etwas anderes. Die Kraft zu bewegen, ist nicht körperlich; denn man müsste dem Körper Vorstellungen und Strebungen beilegen, ihn also seelisch denken,

um ihm Kraft der Bewegung zuzuschreiben. Das Körperliche oder Materielle als blosse Erscheinung bewegender Kräfte von unkörperlicher, seelischer Art aufzufassen, das wagt Malebranche noch ebensowenig wie Spinoza; dieser Schritt blieb van Helmont und Leibniz vorbehalten. Jeder Körper ist durch sich selbst begrenzt, und die Nachbarkörper tragen nichts zu dieser Begrenzung bei; zwei Körper können einander so wenig begrenzen, wie sie einander bewegen können. Nur das Höhere hat Macht über das Niedere, nicht ein selbständiges Ding über das andere von gleicher Art. —

Das Körperliche ist an sich nur Ausdehnung, die endlichen Körper endliche Ausdehnungen oder mathematische Körper, die durch ihre eigene Natur begrenzt werden. Die Ausdehnung an sich aber ist unendlich, und als unendliche Ausdehnung kann sie nicht Prädikat endlicher Dinge sein, sondern muss alle endlichen Dinge in sich befassen. Die unendliche, ganze, unteilbare und intelligible Ausdehnung ist etwas anderes, als die sinnliche; wir können ihre Idee nicht aus uns endlichen Geschöpfen (etwa als angeborene Idee) herausziehen, sondern sie nur in Gott sehen. Die unendliche, intelligible Ausdehnung verhält sich zur endlichen, geschaffenen, sinnlichen, wie die Ewigkeit zur Zeit. Als Ausdehnung ist die Körperwelt das allerunvollkommenste, aber als unendliche Ausdehnung ist die die Körperwelt umspannende, unteilbare, eine und ganze Ausdehnung doch eine Vollkommenheit. Sie kann Gott, der alle Vollkommenheiten in sich schliesst, nicht fehlen; obwohl er nicht körperlich ist, müssen ihm doch auch die Vollkommenheiten der Körperwelt zukommen, also auch die Ausdehnung, wenn auch nur als unendliche, intelligible.

Wenn bei Geulincx der eine universelle Körper oder die unendliche Ausdehnung, deren Modi die endlichen Körper darstellten, noch als Geschöpf Gottes galt, so geht Malebranche einen Schritt weiter und nimmt diese eine unteilbare unendliche Ausdehnung als eine, wenn auch untergeordnete, unter seinen ewigen Vollkommenheiten in Gott hinein. Geschöpfe heissen bei Malebranche nur die endlichen Körper; Gott giebt ihnen ihre in sich begrenzte Natur, er weist ihnen ihre bestimmte Lage und ihre räumlichen Verhältnisse zu einander an, er ordnet nach allgemeinen, durch seinen unwandelbaren Willen bestimmten Gesetzen ihren Zusammenhang und ihre Bewegungen, er verleiht ihnen die scheinbare Macht, scheinbar auf einander und auf die Geister zu

wirken, und er erhält sie in ihrem Dasein durch stetige Schöpfung, alles nach dem Urbilde der Körperwelt, das er als intelligible Ausdehnung in sich trägt. Es scheint hiernach ganz vergeblich, wenn Malebranche den substantiellen Charakter der Körper aufrecht zu erhalten sucht, und sich weigert, sie als Modi Gottes nach Seiten der von ihm eingeschlossenen Vollkommenheit der unendlichen Ausdehnung zu bezeichnen; es ist nur der vergebliche Kampf gegen den Spinozismus, was ihn zu diesen Inkonsequenzen verleitet hat.

Gott schliesst als das Sein schlechthin und als allumfassendes Sein auch alle Vollkommenheiten in sich; er ist also nicht bloss denkende oder geistige Substanz, wie die Cartesianer meinen. Die Vollkommenheiten der Geisterwelt und die der Körperwelt, d. h. die des Denkens und die der Ausdehnung sind in gleichem Masse in ihm beschlossen; aber er ist weder Geist, wie der Mensch es ist, noch Körper, sondern er ist die allgemeine Vernunft, aus der unser bewusstes Denken als Modifikation oder Sondererscheinung entspringt, und die intelligible unendliche Ausdehnung, aus der alle endlichen Körper als besondere Einschränkungen entspringen. Der Unterschied Malebranches von Spinoza besteht in diesem Punkte nur darin, dass Malebranche der unendlichen Ausdehnung den Namen eines göttlichen Attributs verweigert, dass er sie als eine sehr viel tiefer stehende Vollkommenheit in Gott betrachtet wie das unendliche Denken, und es sich deshalb gar nicht in den Sinn kommen lässt, beider Verhältnisse und Ordnungen identisch zu setzen. Im übrigen ist die Annäherung an Spinoza unverkennbar; denn bei Descartes war die Ausdehnung nur eminenter in Gott, bei Geulincx ist sie bereits eine durch Verstand und Willen vermittelte Wirkung Gottes, und bei Malebranche ist sie sogar eine der ewigen Vollkommenheiten seines Wesens.

Gott ist auch bei Malebranche eins und alles; alle Welt ist in Gott, aber nicht als ein Teil Gottes, sondern nur in der Einfachheit seines Wesens (d. h. doch wohl: als ein Modus seiner Substanz). Er ist die einzig wahre Ursache; die Natur besteht in nichts anderem als in dem wirksamen Willen des Allmächtigen, und von Emanation darf keine Rede sein. Gott kann die Welt wollen oder nicht; wenn er sie aber einmal gewollt hat, so kann er seinen Willen nicht verändern, so dass die einmalige Schöpfung die stetige Schöpfung und stetige Fortdauer der Welt nach sich

zieht. Gott ist in allen Dingen gegenwärtig; aber dass er in der Welt wäre, lässt sich nur insofern behaupten, als die Welt in ihm ist.

Gegen eine solche Fassung hätte Spinoza gewiss nichts einzuwenden gehabt, und es ist blosses Missverständnis, wenn Malebranche den Unterschied darin sucht, dass bei Spinoza Gott im Universum, bei ihm das Universum in Gott sei. Malebranche musste sich nur abgestossen fühlen einerseits durch den abstrakten Monismus Spinozas, der den Geschöpfen und der Welt eigentlich nur noch eine Scheinrealität übrig liess, und durch den relativ naturalistischen Anstrich, den Spinozas System durch die Koordination der Ausdehnung mit dem Denken empfing. Malebranche selbst zielte auf einen konkreten und ganz überwiegend geistigen Monismus ab, dem er nur nicht imstande war, den scharfen philosophischen Ausdruck zu geben. In dieser Hinsicht erscheint Malebranche als ein Mittelglied zwischen Spinoza und Berkeley, desgleichen auch darin, dass Spinoza reiner Rationalist, Berkeley reiner Sensualist, Malebranche aber Rationalist in Bezug auf das Körperliche und Sensualist in Bezug auf das Geistige war. —

Was nun die Kausalität betrifft, so stimmt Malebranche in seiner Lehre oft fast wörtlich mit Geulincx überein, nur dass der letztere als Kalvinist mehr die Vorherbestimmung jedes in sich geschlossenen Ablaufes von Veränderungen, dieser mehr die Gesetzmässigkeit in jedem kausalen Einzelfalle zwischen je zwei Gliedern betont. Dass Körper auf Körper nicht wirken kann, haben wir schon oben als Malebranches Lehre gesehen; dass Geist auf Geist nicht unmittelbar wirken könne, darüber pflegt man einverstanden zu sein. Der Körper kann auf den Geist nicht wirken, erstens weil er überhaupt rein passiv, inaktiv und wirkungsunfähig in jeder Hinsicht ist, und zweitens, weil nur das Höhere auf das Niedere, aber nicht das Niedere auf das Höhere wirken kann. Der endliche Geist kann, obwohl er das Höhere ist, doch auf den Körper nicht wirken, weil er unräumlich, der Körper aber räumlich ist, weil er räumliche Bewegungen nur hervorbringen könnte, wenn er selbst ein Ausgedehntes im Raume wäre. Nur Gott kann auf den Körper wirken, weil er die unendliche Ausdehnung als eine seiner ewigen Vollkommenheiten in seinem Wesen enthält, ebenso wie nur er auf die Geister wirken kann, weil er das Denken oder das ihm zu Grunde liegende Attribut als eine seiner ewigen Vollkommenheiten in sich enthält.

Körper wie Geister hängen ihrem Begriffe nach allein von Gott ab, und in dieser unmittelbaren Verbindung mit Gott oder Abhängigkeit von Gott liegt auch ihre mittelbare Verbindung mit einander oder Abhängigkeit von einander. Aus der Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens folgt die Unwandelbarkeit seines Willens, aus dieser die Gleichmässigkeit und unverbrüchliche Gesetzmässigkeit der kausalen Verbindungen, oder die Stetigkeit der Naturgesetze. Wenn ich einen Stoss fühle, so bringt Gott diese Empfindung in mir hervor nach Massgabe des Urbildes der Körper oder der Idee der Körperwelt, die in ihm lebt, und durch welche auch die Veränderungen der wirklichen Körperwelt bestimmt sind; also nicht eigentlich der fallende Stein, der mich trifft, macht mir Schmerz, sondern die göttliche Idee des fallenden Steines, von der sowohl die wirkliche Fallbewegung, als auch meine Empfindung derselben bestimmt ist. Wenn in mir der Wille entsteht, meinen Arm zu bewegen, so führt Gott diese Bewegung aus, weil er sich einmal dazu verpflichtet hat, an diese Gelegenheitsursache diese Wirkung zu knüpfen. Einmal hat er befohlen, immer gehorcht er; d. h. einmal hat sein Wille die ihm gemässen Naturgesetze bestimmt, und immer befolgt er sie. Er befolgt sie auch dann, wenn die von mir gewollte Wirkung seinen göttlichen Absichten zuwiderläuft, z. B. sündhaft ist; er hebt auch den Arm des Mörders zum tödlichen Streiche und knüpft an diese Bewegung den Todesschmerz des Ermordeten, alles zur Aufrechterhaltung der einmal bestimmten gesetzlichen Verknüpfung.

Für den Katholiken Malebranche steht die menschliche Willensfreiheit von vornherein fest, und damit auch ihre Macht, die göttlichen Pläne zu durchkreuzen; darum hält er sich nur an die Gesetzmässigkeit der Verknüpfung von Fall zu Fall, ohne die Vorherbestimmtheit der Entwickelungsabläufe auf beiden Seiten zu betonen. Für den Kalvinisten Geulincx dagegen stand die Vorherbestimmtheit des Geschehens und menschlichen Handelns von vornherein fest, und die Freiheit musste sich wohl oder übel in diesen Rahmen fügen; da musste der vorherbestimmte Parallelismus der Entwickelungsabläufe den eigentlichen esoterischen Sinn des Kausalproblems andeuten, und die Übereinstimmung von Fall zu Fall wurde nur zu dem Merkmal, an welchem sich jener innere Parallelismus auch äusserlich aufzeigen liess.

Je mehr bei Malebranche der Descartessche Beweis aus der

göttlichen Betrugsunfähigkeit ins Wanken gerät, desto zweifelhafter wird die Existenz der wirklichen Körperwelt. Wenn es doch unmittelbar nur das Urbild der Körperwelt in Gott ist, welches meine Sinnesempfindungen bestimmt und durch meine Willensentschliessungen beeinflusst wird, warum muss dann neben ihrem Urbild oder Archetyp noch ein reales Abbild bestehen, dass nur bewirkt wird, aber niemals etwas wirken kann, das niemals Mittelglied in einem Kausalvorgang werden kann, sondern immer nur als unwirksame, kausal indifferente Begleiterscheinung mitläuft? Wenn Gott uns Empfindungen giebt, die weder den Dingen noch den Ideen in ihm entsprechen, also in keiner Hinsicht wahr sind, sollte er uns da nicht auch körperliche Vorstellungen geben können, die zwar keinen Dingen, wohl aber den Ideen in ihm entsprechen und wenigstens in dieser Hinsicht wahr sind? Wenn auch in Gott Denken, Wollen und Schaffen eins sind, sollte denn nicht seine schöpferische Nachbildung der körperlichen Ideen sich auf die Nachbildung in unseren Geistern beschränken können, wie ja seine schöpferige Nachbildung der geistigen Ideen es auch thut? Diese und ähnliche Einwendungen wird Berkeley bei seiner Unterredung mit Malebranche im Jahre 1715 geltend gemacht haben; kein Wunder, dass sie diesen heftig erregten, denn er hatte darauf nichts zu erwidern. Eine aktionsunfähige Materie hat schlechterdings kein Existenzrecht und ihre Annahme keinen Sinn. —

b. Die Identitätsphilosophie.

α. Die monistische Identitätsphilosophie.

Wie Malebranche eine Synthese von Descartes und Thomas bietet, so Baruch Spinoza (1632—1677) eine solche von Descartes und Bruno. Ohne Zweifel haben auch andere Einflüsse mitbestimmend auf ihn eingewirkt. Sein entschiedener Determinismus und Mechanismus auch auf psychischem Gebiete mag sich an der Lektüre der Hobbesschen Schriften gebildet und gestärkt haben, ebenso wie die Zuversicht, mit der er die Essenz der Körperlichkeit in das Wesen Gottes selbst hineinzuverlegen wagte. Die jüdischen Scholastiker, wie Averroës, Maimonides und ihre Nachfolger mögen ihn in manchen Punkten bestärkt haben; auch die Kabbalah mag ihm trotz ihres abstossend irrationellen Charakters eine Bestätigung

mehr für den Pantheismus und die Identifizierung des unendlichen Verstandes mit dem erstgeborenen Sohne Gottes (Adam Kadmon) geliefert haben. Ebenso mag die damals noch nicht erloschene Nachwirkung der christlichen Scholastik auf ihn einen gewissen Einfluss geübt haben, insbesondere in Bezug auf die Identifizierung aller göttlichen Attribute untereinander und mit der göttlichen Substanz und in Bezug auf die Auffassung Gottes als des Inbegriffs aller Realitäten oder Vollkommenheiten. Die jüdische Überlieferung, unter deren Einfluss seine Jugend stand, mag dazu beigetragen haben, der metaphysischen Spitze seines Systems die ausgesprochene theistische Färbung zu verleihen. Für die Behandlung der heiligen Schrift in seinem theologisch-politischen Traktat mag Ibn Esra mitbestimmend gewesen sein, obwohl Spinoza in seiner historischen Bibelkritik eine wesentlich neue Tonart anschlägt. Alle diese Einflüsse verschwinden aber gegen die enge Verwandtschaft Spinozas mit Bruno.

Spinoza hat Brunos System von den unbewusst bei Bruno nachwirkenden Reminiszenzen der Aristotelischen Weltanschauung ebenso wie von denen der christlichen Trinitätslehre und der Persönlichkeit Gottvaters gereinigt, und das so gereinigte cartesianisch umgedacht. Sowohl in seinem Pantheismus, wie in seinem Individualismus ist die Übereinstimmung Spinozas mit Bruno ganz auffällig; dies ist noch nirgends nach Gebühr gewürdigt, und würde der genauere Nachweis eine eigene Monographie erfordern. Die Identität der Weltseele mit dem unendlichen Körper oder dem Weltorganismus, oder die Identität der formalen, wirkenden und Zweckursache mit der stofflichen Ursache in der einen immanenten Ursache, oder die Einheit von Form und Stoff im unendlichen Einen, die Unterscheidung des schlechthin unendlichen Einen und der überhaupt unendlichen Welt, die thatsächliche Zwecklosigkeit des universellen Prozesses trotz der behaupteten Zwecke, das Sichgleichbleiben des Ganzen trotz des Wechsels im Einzelnen, das alles hat Bruno dem Spinoza vorgezeichnet.

Ein Hauptunterschied beider ist, dass Spinoza die über der Einheit des unendlichen Verstandes mit der unendlichen Welt stehenden Momente des göttlichen Wesens nicht der Theologie überlässt, wie Bruno, sondern auch sie für die Philosophie reklamiert, und dass er hierdurch dazu gelangt, in diesen höheren göttlichen Momenten die naturierende Natur, in der Einheit von

unendlichem Körper und unendlichem Weltverstand aber schon die naturierte Natur zu sehen, während Bruno bei der letzteren als der naturierenden Natur oder der Natur der Natur stehen bleibt. Ferner ist von Bedeutung, dass Bruno die Wirkung der Individuen auf einander als einen durch die Weltseele vermittelten dynamisch-realen influxus physicus auffasst, Spinoza aber als ein logisch-ideales Bedingtsein in dem mathematischen Sinne einer funktionellen Abhängigkeit.

Inhaltlich strebt Spinoza einem Pantheismus zu, wie ihn seit Eckhart am reinsten Bruno dargestellt hat, formell steht er auf dem Boden der Descartesschen Denkweise. Er weicht von Descartes nur darin ab, dass er erstens den skeptischen Ausgangspunkt und die Selbstgewissheit des Ich ganz fallen lässt und sich dafür an die Gewissheit der klaren und distinkten, d. h. adäquaten Ideen hält, dass er zweitens die mathematisch-mechanistische Auffassungsweise auch auf die Psychologie ausdehnt und dadurch zu einem uneingeschränkten Determinismus gelangt, dass er drittens alles Bewirken im bloss mathematischen Sinne des logischen Bedingens versteht, und dass er viertens mit der Definition der Substanz ernst macht, d. h. die geschaffenen Seelen und Körper für nicht unter sie fallend erklärt. In den bis zum Jahre 1661 geschriebenen Büchern tastet er die Wechselwirkung zwischen Geistern und Körpern noch nicht an, bleibt also in dieser Hinsicht strenger Cartesianer; in der im Jahre 1662 begonnenen Ethik dagegen hat er diese Wechselwirkung im Sinne der Occasionalisten ausgeschaltet.

Es ist schwer zu glauben, dass das Erscheinen von Geulincx' Hauptwerk im Jahre 1661 auf diesen Umschwung ohne Einfluss gewesen sein sollte, zumal er auch anderes von Geulincx übernommen hat, z. B. die letzten Ziele der Ethik. Erst auf dem Boden dieser occasionalistischen Umbildung des Cartesianismus ergab sich für Spinoza die Möglichkeit, die Brunonische Identitätsphilosophie ebenso wohl wie den Brunonischen Pantheismus und Individualismus in rationalistischer Gestalt zu erneuern, d. h. die Einheit des unendlichen Verstandes mit dem unendlichen Körper, oder der immanenten formalen Ursache mit der materiellen Ursache zu behaupten. So wurde Geulincx der Fackelträger, der ihm den Weg zur vollen Vereinigung Brunos mit Descartes erhellte. —

Nun musste allerdings auch der Descartessche Begriff des

Körpers oder Stoffes eine Umbildung erfahren; die Ausdehnung im Sinne einer ruhenden stofflichen Masse, zu der erst nachträglich und äusserlich auch noch die Bewegung hinzutritt, musste Spinoza unhaltbar scheinen, wenn Ausdehnung hinfort eine ewige und unendliche Wesenheit Gottes ausdrücken sollte. Er erklärt die Descartesschen physikalischen Principien in diesem Sinne für unnütz, um nicht zu sagen absurd. Die Bewegung in allen ihren, auch die Ruhe einschliessenden, Geschwindigkeitsgraden wird nun das entscheidende Merkmal des körperlichen Daseins; die extensio ist als expansio zu verstehen, d. h. die Ausdehnung wird nicht mehr passivisch als ausgedehntes Dasein, sondern medial als »sich Ausdehnen« verstanden, und das Ergebnis des sich Ausdehnens ist die Bewegung. Die physikalischen Gesetze der Körperwelt sind die mechanischen Gesetze der Bewegung, d. h. die rein mathematischen Gesetze der Bewegungslehre oder Phoronomie mit Ausschluss jedes reell dynamischen Moments; die Ausdehnung der Körperlichkeit besteht in Bewegung und Ruhe und erschöpft sich in diesen, ohne dass noch etwas weiteres nötig wäre. Der unendliche Körper oder der unendliche Modus der Ausdehnung wird deshalb von Spinoza als »Bewegung und Ruhe« bestimmt. Ebenso erschöpft sich die Wirklichkeit oder das formaliter Sein, oder die Wirksamkeit, oder das Wirken in der Bewegung; Vermögen zu bewegen und Vermögen zu wirken oder zu bewirken (potentia agendi) ist ein und dasselbe. Allerdings gehört die Bewegung und Ruhe nur zur naturierten Natur, nicht zur naturierenden, während die potentia agendi zur naturierenden Natur gehört. Dass das aktuelle Attribut der unendlichen Ausdehnung in Gott nicht mehr potentia agendi und noch nicht Bewegung und Ruhe sein soll, ist richtig; wir werden aber später sehen, dass Spinoza damit ein unmögliches Mittelding anstrebt.

Zwischen dem Descartesschen Körperbegriff der toten, nur accidentiell bewegten Masse und dem Leibnizschen Begriff der substantiellen Kraft hält der phoronomische Körperbegriff des Spinoza die Mitte. Er reduziert die Abhängigkeit der Bewegungen von einander auf eine rein mathematische Abhängigkeit oder logische Bedingtheit, und bleibt deshalb der wirklichen Realität ebenso fern, als er der mathematischen Denkweise der heutigen Naturwissenschaften genehm ist. —

Es existiert nichts als die eine Substanz und ihre Affektionen

oder Modi. Die Attribute gehören auf die Seite der Substanz und sind in ihr mit inbegriffen. Die Substanz ist das Prius ihrer Affektionen, aber nicht das Prius ihrer Attribute. Das Denken vermag die Substanz und die Attribute zu unterscheiden und sie wie Sein und Wesen, Existenz und bestimmte Essenz einander gegenüberzustellen; aber diese Unterschiede sind bloss gedachte Beziehungen, und in Wirklichkeit ist Existenz und Essenz im Absoluten identisch. Ebenso vermag das Denken die Potenz vom Aktus zu unterscheiden, d. h. die Potenzen der Attribute zwischen die Substanz und die aktuellen Attribute einzuschieben; aber in Wirklichkeit ist auch die Potenz mit der Existenz und Essenz der Substanz eins und dasselbe. Wie die Identität der Essenz und Existenz im Absoluten aus der scholastischen Sophistik des ontologischen Beweises geschöpft ist, so wird die Identität von Potenz und Aktus im Absoluten aus dem scholastischen Grundsatz herübergenommen, dass in Gott alles Mögliche auch ewig wirklich sein müsse, weil sonst das nicht verwirklichte Mögliche einen Mangel seiner absoluten Realität oder Vollkommenheit ausmachen würde. In allen diesen Voraussetzungen seines Systems ist Spinoza noch ganz in mittelalterlichen Anschauungen befangen.

Wenn wir die Substanz als solche denken, so denken wir ein absolut unendliches und unbestimmtes Seiendes (ens absolute infinitum), an dem eigentlich nichts zu denken ist, weil jede Bestimmung schon eine Verneinung oder Einschränkung wäre, die von dem absolut Unendlichen ferngehalten werden muss. Der Begriff der Substanz an sich, noch abgesehen von ihren Attributen, oder die Essenz der reinen Substanz besteht nur in der unendlichen Unbestimmtheit des Seins, welche auch jede Bedingtheit ausschliesst; die Existenz oder das Sein selbst soll aus dieser noch schlechthin unbestimmten Essenz oder dem Begriff des blossen Seins folgen, und in diesem Sinne logischer Bedingtheit des Seins durch den Begriff soll die Substanz causa sui sein. Causa sui ist also hier nicht als reale Verursachung seiner selbst gemeint, sondern synonym mit Ewigkeit, da beide die gleiche Definition haben. Der ontologische Beweis erhält hier eine neue Wendung durch die Auflösung der Wirklichkeit des Seins in logische Bedingtheit des Seins, wird aber dadurch um nichts haltbarer und bleibt den alten Einwänden auch auf dem neuen Boden unterworfen; die Anfechtbarkeit jener Auflösung des Realen in blosse Logicität

kommt noch als Verstärkung der alten Einwände hinzu. Spinoza fügt aber auch eine aposteriorische Wendung des ontologischen Beweises als zweiten Beweis für das Dasein Gottes bei (Eth. I, 11), der darauf hinausläuft, dass entweder nichts da sein müsse oder ein Unbedingtes, und dass der erstere Fall durch unser gleichviel wie beschaffenes Dasein widerlegt werde. —

Die schlechthin unbestimmte Essenz des reinen Seins der Substanz bedarf, um weiter zu kommen, des Fortgangs zur essentiellen Bestimmtheit, die aber der Voraussetzung ihres Begriffs widerspricht. Da hilft sich nun Spinoza dadurch, dass er das absolut Unendliche und Unbestimmte einer unendlichen Zahl von Bestimmungen gleichsetzt, deren jede in ihrer Art unendlich ist. Aber wenn jede Bestimmung Vereinung und Einschränkung ist, so muss eine unendliche Zahl von Bestimmungen eine unendliche Zahl von Einschränkungen darstellen, also mehr Einschränkung, als eine oder zwei Bestimmungen. Die Voraussetzung, dass jede Bestimmung Verneinung sei, ist also entweder richtig, dann widerspricht auch eine unendliche Zahl von Bestimmungen dem Begriff des absolut Unendlichen; oder die Voraussetzung ist falsch, dann ist das Bestreben, die bekannte endliche Zahl von Bestimmungen ins Unendliche zu vervielfachen, überflüssig. Spinoza hat sich durch den scholastischen Grundsatz irre führen lassen, dass eine Substanz um so mehr Realität habe, je mehr Attribute sie hat, und dass sie um so grössere Vollkommenheit habe, je mehr Realität sie hat.*)

Wir kennen nur zwei Attribute, weil nur diese zwei in den Modus Mensch eingegangen sind; wären noch mehr Attribute in diesem Modus anzutreffen, so müssten wir sie auch kennen. Es widerspricht aber den Voraussetzungen der Spinozistischen Identitätsphilosophie, dass zwei Attribute sich von den übrigen abgesondert haben, um uns zu bilden; vielmehr müssen alle Attribute in jedem Modus in gleicher Weise und in gleichem Masse vertreten sein. Auch Denken und Ausdehnung (Bewegung) sind in jeder Individualitätsstufe in gleichem Grade vertreten; es ist deshalb auch die Annahme auszuschliessen, dass die übrigen Attribute zwar in uns vertreten seien, aber in so geringem Grade, dass

*) Dabei weiss er sehr wohl, dass Vollkommenheit ebenso wie gut und schlecht nur relative Begriffe sind, aber bei der Anwendung auf das Absolute gestattet er sich ohne nähere Rechtfertigung eine Ausnahme (Cog. met. I, 6).

wir sie nicht bemerken (ep. 66). Was von Attributen in Einem Modus nicht existiert, das existiert in keinem; jeder Modus muss alle Attribute in sich schliessen, die es überhaupt giebt, weil die Aktualität aller eine einige, unteilbare ist. Es kann also nicht mehr Attribute im Absoluten geben, als in uns anzutreffen sind, d. h. zwei.

Dass es mehr als ein ideales Attribut gebe, welches das objektive, d. h. vorstellungsmässige Sein der Dinge repräsentiert, hat auch Spinoza wohl niemals angenommen; er setzte vielmehr das Denken der Summe der übrigen Attribute entgegen, suchte also die unendliche Zahl der Attribute nur auf Seiten derer, die ein formales (d. h. reales) Sein repräsentieren. Nun müsste aber alles im objektiven Sein des Denkens ans Licht des Bewusstseins kommen, was im formalen Sein der übrigen Attribute an Affektionen vorgeht; da aber nichts als Affektionen des Attributs der Ausdehnung im Denken zu Tage kommt, so kann auch nichts anderes im formalen Sein passieren. Die unendliche Zahl von Attributen ist eine deduktive Schrulle, eine scholastische Principienreiterei, die der scheinbaren Lückenlosigkeit der Systematik in ihrer Spitze dient, aber induktiv sich nicht bewährt und daher im Ausbau ignoriert wird. Das absolut unendlich Seiende schrumpft so einfach auf das Seiende (ens) ein, das nur insofern noch ein absolut unbestimmtes ist, als die Substanz abgelöst von ihren Attributen gedacht wird, d. h. so gedacht wird, wie sie in Wahrheit nicht ist. Die Substanz hat nicht bloss die schlechthin unbestimmte Essenz des Seins, sondern sie hat die Essenz des Seins in derjenigen Bestimmtheit, welche die zwei Attribute ihr geben. Wir erkennen also die bestimmte Essenz der Substanz durch ihre Attribute, und nur durch diese, weil sie nur in diesen besteht. —

Thatsächlich giebt es also nur zwei Attribute: das der Idealität und das der Realität, das des objektiven und das des formalen Seins, Denken und Ausdehnung, genauer: unendliches substantielles Denken und unendliche substantielle Ausdehnung, d. h. ewige Selbstexpansion der Substanz, substantielle Ausdehnung zur unendlichen, unteilbaren und einzigen Quantität im extensiven Sinne. Das erste Attribut heisst auch Idee Gottes (idea dei*) oder Gott schlechtweg, das letztere heisst die Natur Gottes oder Natur schlechtweg, und soll alle Vollkommenheiten der Materie auf eine höhere

*) Dei ist hierbei genitivus subjektivus, nicht objektivus.

Weise enthalten, also gleichsam die Materie in Gott vertreten (Cog. met. I, 2). Die Substanz verhält sich zu ihren Attributen, wie Gott zu seiner Idee und seiner Natur, d. h. zu der idealen und realen Seite seines Seins. Die Natur in Gott ist das ganze reale Sein (omne esse) oder Universum (omne); die Idee in Gott ist als Gesamtheit des idealen Seins das Wissen von jenem realen Sein oder die Idee des Universums (die cognitio oder idea von dem omne esse oder omne). Beide Attribute sind inhaltlich absolut identisch und nur insoweit verschieden, dass das eine die reale, das andere die ideale Seite des geschaffenen Daseins setzt; sie sind also nicht zwei Thätigkeiten, sondern eine, nicht eine zwiefache Aktualität, sondern eine einfache. Sie sind die reale und ideale Seite der Einen Aktualität der Substanz, d. h. der naturierenden Natur (natura naturans). Was aus der Natur Gottes realiter folgt, das folgt in derselben Ordnung und Verknüpfung aus der Idee Gottes idealiter; die setzende Thätigkeit ist eine einzige doppelseitige, ebenso wie die Erzeugnisse derselben, d. h. die Modi einheitliche aber doppelseitige sind.

Die Attribute sind ihrem Begriff nach nicht Vermögen oder Potenzen, sondern eine doppelseitige Aktualität; aber der Verstand kann ihre Potenzen von ihnen unterscheiden, obwohl im Absoluten ein solcher Unterschied nicht besteht. Die Potenz des idealen und des realen Attributs oder die Potenz des Denkens und des Wirkens (potentia cogitandi und potentia agendi) sind ebenso einander gleichzusetzen (Eth. II, 7 cor.) wie der Inhalt des beiden folgenden, gemeinsamen Aktus. Da die Substanz eine ist und Existenz, Potenz und Essenz im Absoluten zusammenfallen, so muss auch die doppelseitige Potenz und der doppelseitige Aktus einer sein, weil er sonst nicht mit der einheitlichen Substanz identisch sein könnte. Die Zerlegung der Potenz in zwei Potenzen und der Aktualität in zwei Attribute ist nur Sache des Verstandes, aber nicht erst des endlichen menschlichen, sondern schon des unendlichen Verstandes, der die ideale Seite des unendlichen Modus darstellt. Der unendliche Verstand müsste freilich nicht bloss zwei, sondern alle die unendlich vielen Attribute unterscheiden, wenn es solche gäbe. Der Verstand sondert, was in Wahrheit eins ist, und setzt aus dem gesondert Begriffenen das einheitliche Wesen wieder zusammen, als ob das Gesonderte seine konstituierenden Bestandteile wäre; in Wahrheit ist aber das

Einheitliche das Seiende, das sich ungetrennt zu einem Vieleinigen entfaltet.

Wenn der Verstand (sei es nun der unendliche oder der endliche) das substantielle Sein oder seine Modi unter dem Gesichtspunkt eines einzelnen Attributs betrachtet, so betrachtet er es einseitig, und insofern unwahr, als er die Einheit mit dem anderen Attribute dabei ausser acht lässt. Aber er betrachtet es nicht unwahr in dem Sinne, als ob er ihm eine subjektive Zuthat andichtete, die ihm thatsächlich nicht zukäme. Er betrachtet das Seiende nicht in falschem Lichte, wie einer, der es durch ein farbiges Glas ansieht, sondern er betrachtet es in zerteiltem Lichte, wie durch ein Prisma, das er nur nicht vergessen darf vor dem Auge hin und herzudrehen. Die Farben, in welche das Prisma das weisse Licht zerlegt, sind in diesem wirklich drin, und werden nicht erst vom Beschauer hinzugethan, wie es bei der Einschaltung eines farbigen Glases geschieht. In dem abstrakten Monismus des Spinoza gehört auch das brechende Prisma und das auffassende Auge mit zu dem Einen, welches das vieleinige weisse Licht aussendet; die Vielseitigkeit der Aktualität wäre also mindestens doch immerhin ein Schein, den das Eine als unendliche Substanz für sich selbst als unendlichen Modus erzeugt, und insofern, trotz aller Subjektivität des Zustandekommens, ein objektiv begründeter Schein.

Genauer verhält sich die Sache so: Soweit die Eine Potenz und Aktualität vom Verstande in zwei gesondert wird, ist ein unwahrer, rein subjektiver Schein im analytischen Denken vorhanden, der aber auch durch das synthetische Denken auf Tritt und Schritt sofort wieder berichtigt werden kann und soll (z. B. wenn Gott oder die naturierende Natur in eine Idee Gottes und eine Natur Gottes wie in zwei Entitäten gespalten wird, wo doch nur ein einheitliches Wesen da ist). Sofern aber die analytische Sonderung in zwei Attribute durch die Zweiseitigkeit alles Seins (sowohl des substantiellen wie des modalen) veranlasst wird, insofern bleibt eine Zweiheit in der Einheit bestehen, die auch das synthetische Denken nicht wieder ausschalten darf, wenn es nicht unwahr werden will. Die Zweiheit der Attribute besagt also, dass die Substanz sowohl in ihrem ewigen Wesen als auch in ihren wechselnden Modifikationen ein Doppelantlitz trägt, eine doppelseitige Potenz und doppelseitige Aktualität besitzt und doppel-

seitige Modi liefert. Sie ist denkendwirkende Substanz mit idealrealen Modis, und dies ist sie nicht bloss für den auffassenden Verstand, sondern an sich selbst. —

Wie durch die Identität von Existenz, Potenz und Essenz im Absolutum das Auseinanderklaffen der Potenz in zwei Potenzen und der Essenz in zwei Essenzen (attributive Entitäten) vermöge der sie zusammenhaltenden Einheit der Substanz verhindert wird, so muss durch dieselbe Identität die Doppelseitigkeit der attributiven Aktualität und Potenzialität in die Substanz selbst hineingetragen werden. Die Substanz ist für den sondernden Verstand einerseits denkendes Ding oder Seiendes, andererseits ausgedehntes Ding oder bewegend und wirkend Seiendes; für den zusammenfassenden Verstand sind beide Dinge freilich nur Ein Ding, aber die Substanz ist auch für diesen noch das, was nur als denkendwirkendes, oder nur als wirkend-denkendes ist, und sonst gar nicht wäre, wenn sie nicht dächte und wirkte. So infiziert der sekundäre Dualismus der Attribute die Substanz mit, weil ihr Sein nicht unabhängig von der bestimmten Essenz der attributiven Aktualität verstanden wird.

Für den sondernden Verstand ist die Substanz in sich, wird aber ihrer bestimmten Essenz nach nicht durch sich selbst, sondern durch etwas anderes, d. h. durch ihre Attribute begriffen, da an der reinen Unbestimmtheit des blossen Seins schlechterdings nichts zu begreifen ist. Für den sondernden Verstand werden die Attribute zwar durch sich begriffen, sind aber in und an einem anderen, nämlich der Substanz. Für den zusammenfassenden Verstand, der Substanz und Attribute, Existenz und Essenz identisch setzt, fallen diese Unterschiede hinweg: die Substanz wird durch sich begriffen, weil die Attribute ihre eigene bestimmte Essenz und mit ihrer Existenz und unbestimmten Essenz identisch sind, und die Attribute sind nicht in einem anderen, weil die Substanz, in der sie sind, sie selbst ist. Wäre die vorausgesetzte Identität nicht haltbar, so wäre die Substanz ihrer Essenz nach nur durch ein anderes erkennbar, und die Attribute wären ewige essentielle Accidentien der Substanz. Der Schein der Deduktion des ganzen Systems aus der Definition der Substanz ruht auf der Voraussetzung dieser Identität in Verbindung mit der Vertauschung des absoluten Unbestimmten gegen eine unendliche Zahl von Bestimmungen und dem unvermerkten

Fallenlassen aller bis auf zwei. Die Ewigkeit des Weltprozesses und die dadurch bedingte Ausschliessung der Teleologie hängt an der mit der ersteren Hand in Hand gehenden Identifikation von Potenz und Aktus, durch die es unmöglich wird, dass die Substanz mit den ewigen Potenzen der Attribute als aktualitätslose subsistiere, und nur zeitweilig sich aktuell bethätige.

Fragen wir, wodurch die Identifikation von Existenz und Essenz, Potenz und aktueller Essenz bei Spinoza begründet sei, so finden wir nichts als die alte Voraussetzung der Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes, die solche Unterschiede in ihm nicht gestattet (S. 393). Aber wenn dem vorstellungsmässigen Dualismus der Attribute eine wirkliche Doppelseitigkeit in der absoluten Potenzialität und Aktualität der Essenz entspricht, so liegt doch die Erwägung nicht fern, ob nicht auch den anderen Unterscheidungen des Verstandes gewisse Unterschiede im Absoluten entsprechen. Wenn die absolute Einfachheit doch einmal durch die Zweiseitigkeit der Essenz durchbrochen ist, wie soll sie dann noch für die Nichtverschiedenheit von Existenz, Potenz und Essenz Beweiskraft behalten? Wenn die Zwiespältigkeit eben durch diese Identifikation sogar in den Begriff der einen Substanz selbst hineingetragen wird, wie soll da noch die Forderung der Einfachheit aufrecht erhalten werden, die doch nur aus der unantastbaren Einheit der Substanz an sich (des Platonischen Einen) geschöpft und nur durch Begriffsverwechselung auf den christlichen Gottesbegriff übertragen ist? Nur wenn die Substanz nicht mit den Attributen identisch ist, nur dann kann ihre Einfachheit gewahrt bleiben trotz der Doppelseitigkeit ihres Vermögens und demgemäss auch ihrer Bethätigung. Wenn das doppelseitige Vermögen ihre ewige Bestimmtheit darstellt, dann kann auch die Bethätigung dieser ewigen Accidentien zeitlich und wechselnd in ihrem Inhalt sein, ohne dass damit die Unveränderlichkeit des absoluten Wesens verletzt wird.

Eine einfache (nicht doppelseitige) Substanz mit einem doppelseitigen ewigen Vermögen und einer doppelseitigen, zeitlichen Bethätigung ist also dasjenige, was nach der immanenten Kritik des spinozistischen Substanzbegriffes übrig bleibt. Das konnte Spinoza nicht brauchen, weil ihm damit die Möglichkeit abgeschnitten gewesen wäre, sein ganzes System deduktiv und a priori aus dem ontologischen Beweis herauszuspinnen. Aber es ist ge-

zeigt, dass diese Deduktion doch bloss scheinbar ist, und schon bei den ersten Schritten auf lauter unhaltbaren Voraussetzungen und unzulässigen Vertauschungen beruht; es ist ferner allgemein anerkannt, dass das Gewand der euklidischen Beweisführung den Wert des Spinozistischen Systems nur beeinträchtigt, indem es die wahren Motive des Gedankenfortschritts verschleiert, den Zusammenhang verdunkelt und ermüdende Tautologien und Kreisbewegungen mit sich führt. Die deduktive Methode war bei Spinoza nur Methode der Demonstration, nicht der Heuristik, und die wahre Bedeutung des Systems bleibt deshalb unberührt davon, wenn man dieses Gewand, das oft genug als Zwangsjacke wirkt, wieder abstreift. Lässt man aber den Anspruch der apriorischen Deduktion fallen, und betrachtet man die aufgestellten Kategorien des Absoluten als bloss hypothetische, die sich induktiv zu bewähren haben, so hindert nichts daran, den Spinozistischen Gedankengehalt in obiger Weise auf seinen eigentlichen Kern zurückzuführen. —

Wenn Spinoza sagt, die Ordnung und Verknüpfung der Ideen sei dieselbe, wie die der Dinge, so ist das für den sondernden Verstand gesagt, der die zwei Seiten an allen Modis wie zwei getrennte Welten auffasst; die Identität ist hier in einen Parallelismus aufgelöst. Näher kommt er schon seiner eigentlichen Meinung, wenn er sagt, dass alles, was aus Gottes Natur formaliter (reell) folgt, aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und Verknüpfung objektiv (ideell) folgt; aber auch hier bleibt die Trennung der Natur und Idee in Gott mit der Zweiheit der Konsequenzen eine Anpassung an den sondernden Verstand, die an Stelle der Identität in doppelseitiger Erscheinungsform steht. Das formale (reale) und objektive (ideale) Sein sind ein und dasselbe Sein dem Inhalt nach und unterscheiden sich nur durch ihre Form; das erstere hat Wirkungsvermögen, räumliche Aktionsfähigkeit, Bewegungsimpuls, aber kein Bewusstsein, das letztere hat Bewusstsein aber keine räumliche Wirkungsfähigkeit. Der Inhalt in diesen beiden verschiedenen Formen ist nicht zweimal gesetzt, sondern nur einmal. Die Ideate in Gott stimmen nicht bloss mit den Ideen überein, sondern sie bilden auch selbst die Objekte des Bewusstseins, in dem die Ideen bestehen.

Das Denken oder das ideale Sein ist nichts als das formale Sein selbst in der Form der Objektivität oder Idealität, d. h. vom

Lichte des Bewusstseins erleuchtet, wobei es sich von selbst versteht, dass diese Beleuchtung zwar die Wirkungsfähigkeit des formalen Seins mit beleuchtet, aber nicht für sich mit Beschlag belegt oder sich aneignet. Das formale Sein ist nichts als das objektive Sein als wirkungsfähiges, aber ohne die Beleuchtung durch das Bewusstsein. Das gemeinsame Sein, das hier wirkt und dort beleuchtet wird, stammt aus der einheitlichen Aktualität der naturierenden Natur, oder folgt notwendig aus dem einheitlichen Wesen Gottes; dass es einerseits wirkungsfähig, andererseits bewusst ist, stammt aus der Zweiseitigkeit des Vermögens in Gott, die sich in zweiseitigem Aktus äussert. Sofern es wirkungsfähig ist, ist es nicht bewusst, und sofern es bewusst ist, ist es nicht wirkungsfähig; aber diese Sonderungen gelten nur für den abstrahierenden Verstand, während der zusammenfassende Verstand dagegen geltend macht, dass es immer beides in Einem ist. Sofern es wirkungsfähig ist, nennen wir es Ausdehnung, sofern es bewusst ist, Denken, und müssen nach vollzogener Sonderung konstatieren, dass die Ausdehnung als solche nicht bewusst und das Denken als solches nicht ausgedehnt ist; aber das Seiende, das immer wirkungsfähig und bewusst zugleich ist, stellt auch eben dadurch immer die Einheit von Ausdehnung und Denken dar.

Das Seiende, das auf der einen Seite wirkungsfähig ist und uns insofern als bewegt und ausgedehnt erscheint, und das auf der anderen Seite bewusst ist und uns insofern als Denken im weitesten Sinne erscheint, existiert nicht isoliert von der Wirkungsfähigkeit oder Bewusstheit, noch viel weniger, als es mit bloss einem dieser Attribute ohne das andere existiert; es existiert immer nur mit beiden zugleich. Deshalb können wir es auch nicht isoliert von den Attributen anschaulich denken, und insofern stimmt unser Denken mit der Wirklichkeit überein. Wir können es aber auch nicht mit beiden Attributen zugleich anschaulich denken, obwohl wir in abstracto wissen, dass es eigentlich so gedacht werden müsste, und insofern stimmt unser Denken nicht mit der Wirklichkeit überein. Wir können nicht den Inhalt irgend eines zweiseitigen Modus unter Absehung von seiner Ausgedehntheit (Bewegtheit) und Bewusstheit von dem Wesen Gottes ableiten; wir können aber auch nicht den Modus, wie er wirklich ist, als doppelseitigen unmittelbar von der doppelseitigen Essenz der Substanz ableiten. Wenn wir irgend ein Seiendes anschau-

lich denken und aus seinen Bedingungen ableiten wollen, so müssen wir es »unter dem Gesichtspunkt eines der beiden Attribute« denken und von ebenso aufgefassten Bedingungen ableiten.

Hierin liegt der Grund, weshalb die eigentliche identitätsphilosophische Ansicht Spinozas nur gelegentlich angedeutet, für gewöhnlich aber die Identität in einen scheinbaren Parallelismus der Attribute aufgelöst wird. Er trägt damit unserer subjektiven Geistesanlage Rechnung, die schon in der Eigentümlichkeit des unendlichen Verstandes vorgebildet ist, und für deren Abweichung von der Wahrheit er keinen Grund angiebt. Der Verstand muss sich abwechselnd in gleich einseitigen Anschauungen bewegen, weil es ihm nun einmal versagt ist, das Ding von seinen zwei Seiten zugleich anzuschauen.

Der Grund hierfür liesse sich in Spinozas Sinne vielleicht dahin näher bestimmen, dass der Verstand selbst schon etwas einseitiges ist, nämlich auf der Seite des Denkens liegt, und dass er deshalb in allen Modis die Bewusstseinsseite als ihm wahlverwandt, die Ausdehnungsseite aber als das andere seiner selbst oder als sein Widerspiel betrachtet. Weil der Verstand von der Natur auf die eine Seite gestellt ist, darum ist es ihm unmöglich, sich zu einem Standpunkt zu erheben, der ihm gestattet, beide Seiten mit einem Blick zu umspannen, und zu überschauen.

Der Inhalt des zugleich wirkungsfähigen und bewussten Seins wechselt in der Welt, während die Wirkungsfähigkeit und Bewusstheit bei allem Wechsel ihres Inhalts dieselbe bleibt. Fasst man das Geschehen unter dem Gesichtspunkt des Denkens auf, so ist der jeweilige Bewusstseinsinhalt durch vorhergehenden Bewusstseinsinhalt bestimmt; fasst man das Geschehen unter dem Gesichtspunkt der räumlichen Bewegung auf, so ist jeder Bewegungsvorgang wieder nur durch Bewegungsvorgänge bestimmt. Weder ist der Inhalt des menschlichen Denkens als bewusster durch Bewegungsvorgänge bestimmt, noch auch die Bewegungsvorgänge als räumliche durch den Inhalt des göttlichen Bewusstseins als solchen; die Attribute stehen nicht in Wechselwirkung, und jede solche Annahme ist durchaus unwahr. Aber andererseits ist auch zu berücksichtigen, dass die Bedingtheit des jetzigen Bewegungsvorgangs durch den vorhergehenden und die Bedingtheit des jetzigen Denkvorganges durch den vorhergehenden Denkvorgang doch nur der Subjektivität unserer Anschauung angehö-

ren, insofern wir die zusammengehörigen Seiten eines und desselben Bedingungsverhältnisses in zwei parallellaufende, aber verschiedenartige Bedingungsverhältnisse zu zerlegen durch unsere Geistesanlage genötigt sind. Was sich bedingt, ist nicht Ausdehnung und Ausdehnung, auch nicht Bewusstsein und Bewusstsein, die beide unverändert verharren, sondern der in Veränderung befindliche gemeinsame Inhalt beider, der uns nur als ein verschiedener erscheint, weil wir ihn abwechselnd von verschiedenen Seiten ansehen. —

Wie die Substanz als ausgedehntes und denkendes Ding nur Ein Ding, die Potenz des Wirkens und Denkens nur Eine Potenz, das absolute sich Ausdehnen und Denken nur Eine Thätigkeit, oder, mit anderen Worten, die Natur und Idee Gottes nur Eine naturierende Natur sind, so sind auch der unendliche Modus der Ausdehnung und der unendliche Modus des Denkens nur Eine ewige und unendliche Modifikation der Substanz, oder Ein unendlicher Modus: die naturierte Natur, oder ganze Natur oder facies totius universi. Der unendliche Modus heisst auch Summe aller Modi, insofern er sie alle einschliesst als seine Einschränkungen, Glieder oder Teile; aber er ist nicht etwa aus den endlichen Modis zusammengesetzt, sondern ist ihr bestimmendes Prius. Unter dem Gesichtspunkt des Attributs der Ausdehnung ist der unendliche Modus oder die naturierte Natur die allumfassende »Bewegung und Ruhe«, welche alle Einzelbewegungen in sich schliesst, ist die Summe aller Modi Summe der Körper, da jeder Körper in einem bestimmten Verhältnis von Bewegung und Ruhe besteht. Unter dem Gesichtspunkt des Attributes des Denkens ist der unendliche Modus unendlicher Verstand und Wille, d. h. Idee aller Körper und Ideen, Summe der Ideen und beschränkten Seelen. Die naturierende Natur, die allgemeine naturierte Natur und die besondere naturierte Natur, oder die Substanz (einschliesslich der Attribute), der unendliche Modus und die endlichen Modi verhalten sich wie das unendliche Ganze (omne) zu dem unendlichen All (omnia infinita) und zu jedem Einzelnen (quodcunque). Diese offenbar von Bruno entlehnte Unterscheidung von omnia und quodcunque hat Spinoza in der Ethik fallen lassen, wo er die Summe der endlichen Modi mit dem ihre apriorische Einheit bildenden unendlichen Modus gleichsetzt.

Eine Hauptschwierigkeit ist es im Spinozistischen System, wie

der unendliche Modus sich von der unendlichen Aktualität unterscheidet. Die Unterscheidung als omnia und omne, auf welche wir fast allein angewiesen sind, scheint doch nicht ausreichend, da ja die zusammenfassende und a priori determinierende Einheit in dem Vielen auch im unendlichen Modus (omnia) nicht geleugnet wird. Unter dem Attribut des Denkens ist die Thätigkeit cognitio omnis esse oder idea omnis, und der unendliche Modus cognitio omnium; der Unterschied des omne und omnia wiederholt sich also hier vom Lichte des Bewusstseins erleuchtet. Es wird scharf betont, dass die idea omnis oder idea dei nur eine einzige sein kann (Eth. II, 4); indessen der unendliche Verstand kann auch nur ein einziger sein. Der unendliche Verstand ist nicht etwa blosses Resultat des absoluten Denkens, nicht etwa der Inhalt der göttlichen Idee abstrahiert von der sie setzenden intellektuellen Anschauungsthätigkeit, sondern er ist selbst beständige Thätigkeit; intellectus = intellectio. Man könnte also denken, dass das absolute Denken oder die idea omnis eine einfache Einheit, der unendliche Verstand oder die idea omnium eine in sich mannigfaltige Einheit darstellen sollte; aber auch dieser Unterschied ist nicht haltbar, weil das absolute Denken doch schon wenigstens implicite die Vielheit des aus dem Einen Folgenden in sich schliesst. —

Man könnte etwa so sagen: Das absolute Denken oder die idea omnis ist das Denken des Absoluten mit implicitem Einschluss alles dessen, was aus ihm folgt; der unendliche Verstand oder die idea omnium aber ist das Denken des Absoluten mit explicitem Einschluss alles dessen, was aus ihm folgt. Die idea omnium besteht aus der Summe der Ideen, die sie einschliesst, die idea omnis aber nicht, weil sie keine expliciten Ideen in sich schliesst. Das absolute Denken und der unendliche Verstand wären also, da die Explikation nach Spinoza ewig statt hat, zwei nebeneinander bestehende Abstraktionen von einer und derselben wirklichen Idee, die beide Seiten einschliesst. Das implicite Denken (cogitatio) und das explicite Denken (intellectio) wären Ein Denken und der erstere Begriff nur das begriffliche Prius des letzteren. Indessen selbst dem steht wieder entgegen, dass auch im unendlichen Verstande alles nur implicite enthalten ist, was bloss möglich, aber zu dieser Zeit an dieser Stelle nicht wirklich ist, und dass das absolute Denken ohne jede Inhaltsexplikation, d. h. die

Vorstellung von einer unbestimmten Substanz ohne das, was aus ihr folgt, noch gar kein aktuelles Denken, sondern blosse Möglichkeit des Denkens wäre. Spinoza hat mit Unrecht den Unterschied der potentia cogitandi von der cogitatio absoluta verwischt, und bemüht sich nun vergeblich, den Unterschied des Impliciten und Expliciten, der dort seine Berechtigung hat, zwischen der cogitatio absoluta und dem intellectus infinitus neu aufzurichten, wo er keine Berechtigung mehr hat.

Gott als Substanz, Gott als absolutes Denken oder Idee des Ganzen und Gott als unendlicher Verstand oder idea omnium verhalten sich wie das Eine, der Nus und die Weltseele bei Plotin, und letzten Endes wird es wohl derselbe Grund bei Spinoza wie bei Plotin sein, weshalb die Weltseele vom Nus unterschieden wird: das Befasstsein mit der Zeit. Spinoza verkennt ebenso wie Plotin, dass das Ewige nur das Potentielle oder Mögliche ist, alle Aktualität aber eo ipso der Zeit verfallen ist. Gott als Substanz ist jenseit jeder Idee, also auch jenseit alles Bewusstseins; Gott als Idee Gottes ist göttliches Selbstbewusstsein (Eth. II, 20), da ein unbewusstes Denken bei Spinoza ausgeschlossen ist; Gott als unendlicher Verstand ist göttliches Weltbewusstsein. Bei Plotin beginnt die Liebe zu Gott erst da, wo das Schauen aufhört, wo also der Nus sich aus der intelligiblen Welt zurückzieht und nicht mehr schauend, sondern liebend dem Einen zuwendet; bei Spinoza hingegen ist gerade der unendliche Verstand diejenige Hypostase, in welcher und durch welche Gott sich selber liebt. Bei Plotin steht die Liebe Gottes höher als das Denken seiner selbst, bei Spinoza tiefer, nämlich mit dem Weltbewusstsein Gottes auf gleicher Stufe. Das göttliche Selbstbewusstsein des absoluten Denkens ist der Grund des Liebewillens, mit welchem Gott sich selber vermittelst des unendlichen Verstandes liebt. Sein Wesen, seine Selbsterkenntnis und seine Selbstliebe machen zusammen seine Persönlichkeit aus, was allerdings ein Wort von schwer zu verstehender Bedeutung ist (Cog. met. II, 8). Selbstverständlich sind Verstand und Wille als Modi des Denkens nur in der naturierten Natur, nicht in der naturierenden anzutreffen, also nur in Gott als unendlichem Modus. Ebenso selbstverständlich sind auch in diesem unendlichen Modus Verstand und Wille etwas ganz anderes, als in den endlichen Modis, weil nicht mit deren Beschränktheit behaftet. Aber das

alles hindert nicht, dass in Gott als dem unendlichen Modus Verstand und Wille im eminenten Sinne vorhanden sind. —

Ähnlich wie mit dem Verhältnis von absolutem Denken und unendlichem Verstand ist es mit dem Verhältnis zwischen der unendlichen oder substantiellen Ausdehnung (sich Ausdehnen) und ihrem unendlichen Modus »Bewegung und Ruhe«. Es wäre der Spinozistischen Anschauungsweise ganz zuwider, wenn man die Summe der Körper als starres Produkt oder totes Residuum eines Schöpfungsprozesses auffassen wollte, statt als beständige lebendige Selbstproduktion vermittelst des ihnen zukommenden Verhältnisses von Bewegung und Ruhe. Die Körper sind nichts als die ihnen eigentümliche Art der räumlichen Bewegung, durch welche sie einander beeinflussen, d. h. phoronomisch bedingen, sie sind also räumliche Aktivität oder eingeschränkte Bethätigungsweisen der potentia agendi. Der unendliche Modus oder die Summe der Körper ist seinerseits nichts als die Summe aller Bewegungen oder die uneingeschränkte Bethätigung der absoluten potentia agendi. Etwas anderes kann aber die extensio infinita sive substantialis auch nicht sein. Die unendliche Ausdehnung soll nicht Bewegung und Ruhe sein, weil diese zur naturierten, jene zur naturierenden Natur gehören soll, ebenso wie das absolute Denken nicht Verstand und Wille sein soll. Spinoza denkt sich die unendliche Bewegung und Ruhe als teilbare, aus Teilen zusammengesetzte und vielfache Grösse, die unendliche Ausdehnung aber, die mit der Substanz eins ist, als unendliche unteilbare und einzige Grösse (ep. 29). Aber er stellt damit dem Denken eine nicht nur »schwere«, sondern schlechthin unvollziehbare Aufgabe, weil mit den hinzugefügten Beschränkungen der Begriff der Quantität selbst vernichtet wird. Die Substanz kann nicht extensiv unendlich sein, weil sie keine extensive Grösse ist, weil die extensive Quantität erst zur naturierten Natur gehört. Spinoza glaubt, dass unser Verstand den Begriff der (unendlichen) Quantität rein aus ihm selbst, den der Bewegung aber aus diesem Begriff der Quantität bilde, und demgemäss glaubt er, dass auch in Gott aus der unendlichen Quantität oder der unendlichen Ausdehnung die unendliche Bewegung und Ruhe folge. Wie aber der Begriff der unendlichen Quantität unhaltbar ist, so ist es auch dem Verstande unmöglich, aus ihm den Begriff der Bewegung abzuleiten. Die unendliche Ausdehnung soll noch nicht Bewegung, aber auch

nicht Ruhe sein; sie ist in Spinozas Sinne nur zu denken als die ewige Selbstexpansion der an sich unräumlichen Substanz zur unendlichen unteilbaren und einzigen Quantität im extensiven Sinne, da sie schlechterdings als Aktualität im Unterschiede von der blossen Potenz gedacht werden soll. Wie das absolute Denken ein Denken ist, welches das dem Nichts gleiche reine Sein zum alleinigen Inhalt hat, also ein leeres Denken ist, so ist auch die absolute Ausdehnung eine ewige Expansionsthätigkeit, bei der nichts herauskommt, weil die unendliche, unteilbare Quantität von Ewigkeit zu Ewigkeit dieselbe bleibt.

Auch hier ist also der unendliche Modus vom aktuellen Attribut nicht zu unterscheiden, während der Aktus von der Potenz des Attributs sehr wohl zu unterscheiden ist. Soll zwischen unendlichem Modus und aktuellem Attribut mit Gewalt ein Unterschied hergestellt werden, so ist dies nur dadurch möglich, dass das aktuelle Attribut unvermerkt mit dem potentiellen vertauscht wird, ebenso wie wir es beim Denken gefunden haben. —

Wir haben also einerseits gesehen, dass Spinoza nicht aus der Einheit der Substanz die Doppelseitigkeit der Attribute ableiten kann; wir müssen andererseits anerkennen, dass er die essentielle Aktualität der Substanz nicht von dem unendlichen Modus zu sondern vermag, dass vielmehr erst der unendliche doppelseitige Modus die wahrhafte, nämlich inhaltsvolle Aktualität der Substanz ist, während die abstrakt einheitliche doppelseitige Aktualität der Substanz jenseits des unendlichen Modus eine inhaltsleere, inhaltlich unbestimmte und darum unmögliche Aktualität ist, die in dem Vermögen und der Möglichkeit stecken bleibt. Aus Gott, der unendlich ist, kann nur Unendliches folgen (den Zusatz »auf unendliche Weise« müssen wir mit der unendlichen Zahl der Attribute fallen lassen); dies aus Gott folgende Unendliche, das alles Endliche in sich einschliesst, ist der unendliche Modus. Wie bei Bruno wird die Unendlichkeit dadurch gewahrt, dass unendlich vieles Endliche von dem unendlichen Modus umspannt ist. Wie die Unendlichkeit der Substanz mit einer unendlichen Zahl von Attributen gleichgesetzt wurde, so wird also nun der unendliche Modus mit einer unendlichen Summe endlicher Modi gleichgesetzt. In beiden Fällen wird derselbe Fehler begangen, das Unendliche als ein vollendet Existierendes aufzufassen, statt als eine Potenz von unerschöpflicher Kraft. In beiden Fällen wird uns zuge-

mutet, an eine unendliche Zahl von nebeneinander Existierenden — dort Attributen, hier Dingen — zu glauben, die wir weder erfahren, noch auch ohne Widerspruch denken können.

Unerklärt bleibt es bei Spinoza, wie die Aktualität der Substanz im unendlichen Modus zur inhaltlichen Explikation, wie die absolute Idee zu einer inneren Mannigfaltigkeit endlicher Momente kommt. Aus Gott, sofern er unendlich und ewig ist, können nämlich endliche Modi nicht folgen, sondern nur aus Gott, sofern er von einem endlichen bestimmten Modus erregt ist; d. h. ein endlicher Modus B kann aus Gott immer nur folgen, sofern schon ein endlicher Modus A da ist. Mit anderen Worten: die Summe der endlichen Modi dieses Augenblicks folgt aus Gott nur, sofern die Summe der endlichen Modi des vorhergehenden Augenblicks vorausgesetzt wird, sonst ist sie unerklärlich. Damit ist zugestanden, dass die Existenz von endlichen Modis überhaupt ein aus Gott unerklärliches, rein empirisch aufgenommenes Faktum ist, das der vorausgesetzten aktuellen Unendlichkeit Gottes widerspricht. Entweder ist die Existenz endlicher Modi ein (allerdings auch unerklärlicher) falscher Schein, und es giebt gar keine Individuen, oder Gott ist nicht aktuell unendlich. Endliche Modi können ohne Widerspruch nur aus einem aktuell endlichen (wenn auch potentiell unendlichen) Absoluten hervorgehen; aber auch die Selbstzersplitterung einer endlichen Aktualität des Absoluten in endliche Modi bleibt, obzwar widerspruchsfrei, doch unerklärbar, wenn sie nicht durch einen Zweck erklärt wird, was Spinoza ablehnt. —

In der Lehre von den endlichen Modis liegt dasjenige, was man Spinozas Individualismus genannt und zu seinem Pantheismus in Gegensatz gestellt hat; er bringt aber hier nichts Neues, was nicht bei Bruno schon zu finden wäre, folgt also hier wie dort demselben Meister, dessen Lehre er nur hier wie dort in formeller Hinsicht kartesianisch umdenkt.

Was Bruno die metaphysischen und physischen Minima nennt, das bezeichnet Spinoza als Individuen erster Ordnung, die unter dem Attribute der Ausdehnung betrachtet einfachste Körper, unter dem Attribut des Denkens betrachtet einfachste Ideen sind. Der einfachste Körper besteht, wie jeder Körper, in einem bestimmten Verhältnis von Bewegung und Ruhe, unterscheidet sich aber von anderen einfachsten Körpern nur durch Schnellig-

keit und Langsamkeit der Bewegung, also noch nicht durch Richtung und andere Merkmale der Bewegung. Die Ideen der einfachsten Körper sind nur in Gott als dem unendlichen Verstand; Seelen (animae) können erst die Ideenkomplexe genannt werden, die zusammengesetzten Körpern entsprechen, d. h. solchen, die schon eine Menge der verschiedenartigsten Elementarbewegungen, z. B. beschleunigte, krummlinige u. s. w., in sich enthalten. Die Individualitäten der verschiedensten Ordnungen bauen sich so übereinander; überall besteht der Körper genau so aus Körpern niederer Ordnungen, wie die Seele aus den Ideen dieser Körper niederer Ordnungen, und auf jeder Individualitätsstufe ist Körper und Seele ein und dasselbe Ding, bloss unter den verschiedenen Gesichtspunkten der beiden Attribute betrachtet. Auf den höchsten Individualitätsstufen, wo der Körper am kompliziertesten ist, da ist es auch die Seele, die nun mens heisst; aber die Seele bleibt auch hier die Idee des Leibes, d. h. der Komplex der Seelen aller den Leib konstituierenden Individuen niederer Ordnung bis abwärts zu den Ideen der einfachsten Körper niedrigster Individualitätsstufe.

Ein hinzukommendes Plus, etwas, das über die Individuen (n—1)ster Ordnung übergriffe, um, höher stehend als sie, mit ihnen zusammen das Individuum nter Ordnung zu konstituieren, einen obersten Archäus oder eine Centralmonade, erkennt Spinoza nicht an. Das Individuum nter Ordnung ist gar nichts als die Summe der Individuen (n—1)ster Ordnung, und seine Seele ist gar nichts als die Summe der Ideen dieser Körper von (n—1)ster Individualitätsstufe. Hierin, d. h. in seiner Auffassung des Individuums als blossen Summationsphänomens, bekundet sich die naturalistische und mechanistische Tendenz Spinozas, geradeso wie diejenige Brunos; Spinoza ist jedoch darin noch naturalistischer als Bruno, dass er die mathematisch mechanische Denkweise des Descartes auch in der Psychologie zur alleinherrschenden zu machen sucht und die Seele für einen geistigen Automaten erklärt, in dem keine Zwecksetzung Raum findet. —

In seinem Pantheismus hingegen darf man sich durch den Ausdruck »Natur in Gott« oder durch seine Gleichsetzung Gottes mit der naturierenden Natur nicht verleiten lassen, einen Naturalismus zu suchen; hier ist er weniger naturalistisch und mehr theistisch als Bruno, weil er die über der Weltseele stehen-

den Hypostasen mit in die Philosophie hereinzieht, und nicht nur dem unendlichen Verstand, sondern auch dem absoluten Denken ein göttliches Selbstbewusstsein zuspricht. Die Natur in Gott war bei Böhme in erster Instanz räumliche Kontraktionstendenz, bei Spinoza ist sie räumliche Expansionstendenz, aber bei beiden ist sie in letzter Instanz räumlicher Gestaltungstrieb oder Formbildungstrieb. Indem die Natur bei Spinoza, als Aktion der potentia agendi, das Realprincip oder Realisationsprincip darstellt im Gegensatz zu dem Idealprincip des Denkens, lässt sie sich auch mit dem Reich des Zornfeuers oder Grimmes bei Böhme vergleichen, das ja von diesem auch manchmal inkonsequenter Weise als Natur in Gott bezeichnet wird, und ebenfalls Wille ist.

Spinoza kennt keine unbewusste Idee und leugnet ihre Möglichkeit; er kennt kein unmittelbares, unreflektiertes Wissen, sondern nur ein Wissen, das von seinem Wissen, und von dem Wissen dieses Wissens u. s. f. ins Unendliche, auch weiss. Deshalb ist mit jeder Seele oder Körperidee auch das Wissen von dieser Seele, das in sich reflektierte Bewusstsein der Körperidee, d. h. die Idee der Körperidee oder Seelenidee, vereinigt, u. s. f. ins Unendliche. Dies ist ein wesentlicher Unterschied des Denkens von der Ausdehnung; nur das erstere, nicht das letztere Attribut besitzt eine solche unendliche Reflexion in sich. Dieser Unterschied der Attribute ist jedenfalls ein erschwerender Umstand für die Doppelseitigkeit der identischen Aktualität in beiden; man könnte es begreifen, wenn die doppelseitige Funktion unter Umständen zu einer Reflexion in sich als doppelseitige gelangte, aber nicht, wie die eine Seite derselben zu ihr gelangt und die andere nicht. Diese Doppelseitigkeit der Reflexion hat aber Spinoza sich dadurch abgeschnitten, dass er die Aktion der potentia agendi als ausschliesslich räumliche auffasste, und den bewussten Willen intellektualistisch in die mit der Idee notwendig verbundene Bejahung ihrer selbst verflüchtigte. Hätte er hingegen die potentia agendi als unbewussten Willen,. die zugehörige Aktion als unbewusstes (nicht bloss räumliches) Wollen, und das bewusste Wollen als eine von der Idee oder dem Vorstellen verschiedene Seite der identischen Funktion aufgefasst, so würde er in dem bewussten Wollen ebenso die Reflexion in sich des unbewussten Wollens, wie in der bewussten Idee oder Idee der Idee die Reflexion in sich der unbewussten Idee oder des Denkens erkannt haben.

Dass die potentia agendi Wille ist, lag Spinoza gar nicht so fern; denn »das Wesen des Menschen selbst, sofern es dazu determiniert ist, dasjenige zu thun (ad ea agendum), was seiner Erhaltung dient«, d. h. den dem endlichen Modus Mensch übertragenen Teil der potentia agendi bezeichnet er selbst als appetitus oder Trieb, und erkennt ihn als einen zunächst unbewussten an, indem er den Trieb mit dem Bewusstsein desselben als cupiditas oder Begierde von dem unbewussten Triebe oder appetitus unterscheidet. Trieb und Begierde sind in demselben Sinne identisch mit der Meinung oder Einbildung, wie das Wollen identisch ist mit der Vernunftidee; wie die Einbildung und Vernunfterkenntnis die niedere und höhere Äusserung des Attributes des Denkens im Menschen darstellen, so stellen Trieb und Begierde einerseits und Wollen andererseits die niedere und höhere Äusserung ein und desselben mit dem Erkenntnisvermögen untrennbar vereinigten Vermögens dar. Nach seiner obersten Äusserung bezeichnet, würde dasselbe Willensvermögen heissen müssen, nach seiner untersten potentia agendi; jedenfalls müsste es unbeschadet seiner funktionellen Einheit mit dem Erkenntnisvermögen doch als die andere Seite der beiden gemeinsamen Funktion und als dem anderen Attribute angehörig anerkannt werden. Spinoza kann Gott deshalb keinen Willen zuschreiben, weil er Wille als Korrelat des Verstandes denkt, und der Verstand zur naturierten Natur gehört. Wir verstehen jetzt unter Wollen das Seitenstück des Denkens und unter Wille oder Potenz des Wollens das Seitenstück der Potenz des Denkens, also genau das, was Spinoza potentia agendi nennt. Wie Spinoza jeden endlichen Ideengehalt und jede Reflexion über denselben mit Recht von Gott fern zu halten sucht, so auch die Bejahung einer bestimmten Idee, die nur eine besondere Art der Reflexion der Idee auf sich selber ist, und ausser welcher er keinen Willen kennt. Die Abweichung Spinozas in diesem Punkte erscheint durch die inzwischen veränderte Bedeutung der Termini grösser, als sie begrifflich ist. — Ein anderer Grund, der Spinoza hindert, die Identität von Wille und potentia agendi anzuerkennen, liegt darin, dass durch die Zurückverlegung des Strebens (conatus) aus dem endlichen Selbsterhaltungstriebe in die naturierende Natur die Gefahr eintreten würde, dass die Gleichsetzung von Kausalität und logischer Bedingtheit sich als unhaltbar enthüllte. Denn das Streben oder der conatus, der sich im

endlichen Modus als Trieb, Begierde und Wille äussert, ist seiner Natur nach etwas ganz anderes als logische Bedingtheit, und bringt zu ihr eben dasjenige hinzu, was nötig ist, um sie zur realen Kausalität zu ergänzen. —

Wenn die Begierde der bewusstgewordene Trieb, also der Trieb die noch unbewusste Begierde ist, wenn andererseits die Seelenidee die bewusstgewordene Körperidee ist, so sollte man meinen, dass nach Analogie auch die Körperidee die noch unbewusste Seelenidee sein müsste. Aber davon will Spinoza nichts wissen, obwohl doch erst der Begriff der unbewussten Idee ihm die Durchführung seiner Identitätsphilosophie ohne die gröbsten Inkonsequenzen gestattet hätte. Spinoza muss zugeben, dass der menschliche Geist von seinem Leibe und dessen Teilen nur eine höchst unvollkommene, verworrene und zum Teil verkehrte Erkenntnis hat, und dass er selbst durch die wahrgenommenen Erregungen seiner Körperteile nicht zu einer Erkenntnis seiner leiblichen Einrichtung gelangt. Aber die Gründe, durch die er diese Thatsache mit seiner Identitätsphilosophie vereinbaren will, sind ganz sophistisch. Auch seine Behauptung, dass alles, was im Körper geschieht, auch von der Seele aufgefasst werden müsse, widerspricht der Erfahrung; denn es geschieht Unzähliges im menschlichen Leibe, wovon die menschliche Seele nichts weiss.

Wenn jedes Individuum niederer Ordnung, das den menschlichen Leib zusammensetzt, eine bewusste Idee von sich hat, und wenn die Seele jedes Individuums höherer Ordnung der Komplex der Ideen ist, welche den es konstituierenden Individuen niederer Ordnung angehören, so müssen notwendig in der Individualidee nter Ordnung alle Individualideen (n—1)ster, (n—2)ter u. s. f. bis erster Ordnung als bewusste Ideen aufgehoben sein. Wenn das nicht der Fall ist, so ist eine der Voraussetzungen oder beide falsch: entweder ist die Individualidee höherer Ordnung eine Idee für sich, welche die Individualideen niederer Ordnung nicht einschliesst, sondern als ihr relativ unbewusste ausser sich lässt; oder die Idee jeder Individualitätsstufe ist nicht die bewusste, sondern höchstens die absolut unbewusste Idee ihres Körpers, und was sie als bewusste Idee ist, ist etwas ganz anderes als Idee ihres Körpers. Da es beim Menschen nicht stimmt, dass seine Seele die bewusste Idee seines Körpers sei, so wird es wohl bei den Individuen niederer Ordnungen auch nicht stimmen. Diese ganz

mechanische Art und Weise, die Seele bloss als Körperidee zu verstehen und die Körperidee der höheren Individualitätsstufe aus den Ideen der niederen mosaikartig zusammenzusetzen, stellt, wie gesagt, den Gipfel des Spinozistischen Naturalismus dar. Für das Verhältnis der Bewusstseinsinhalte der höheren und niederen Individualitätsstufen spricht diese Manier der Erfahrung offen Hohn; für die unbewussten Ideen der verschiedenen Individualitätsstufen hat sie mit gewissen Modifikationen noch ihre gute Berechtigung. —

Spinoza mengt in seiner Identitätsphilosophie zwei ganz verschiedene Verhältnisse durcheinander: erstens das Verhältnis der beiden Attribute sowohl im Absoluten als auch in jedem einzelnen Modus, und zweitens das Verhältnis der materiellen Bewegungszustände im Körper zu den bewussten Empfindungszuständen in der Seele. Von dem letzteren Verhältnis war er ausgegangen, hatte die beiden Seiten desselben (räumliche Bewegung und bewusste Vorstellung) als Attribute ins Absolute zurückprojiziert, und dann aus der funktionellen Identität der Attribute im Absoluten auf die Identität von Körper und Körperidee zurückgeschlossen. Aber die Identität von Bewegung und bewusster Empfindung im Individuum ist ganz anderer Art, als Spinoza sie sich ausmalt; die bewusste Empfindung ist weder die Idee der ihr korrespondierenden Molekularbewegungen des Gehirns oder Protoplasmas, noch ist sie von dieser Idee *begleitet*, sondern sie ist etwas ganz anderes, das mit diesen Bewegungen *gar keine Ähnlichkeit* hat. Beide gehören der Erscheinungswelt an und können deshalb nicht so ohne weiteres in das Absolute zurückprojiziert werden; auch wenn sie es könnten, gäben sie doch nicht diejenige Art funktioneller Identität, die Spinoza für die Attribute erstrebt.

Das absolute Denken kann mit der bewussten Vorstellung noch weniger Ähnlichkeit haben, als der unendliche Verstand, dem Spinoza schon jede solche Ähnlichkeit abspricht; die Empfindung ist im absoluten Denken als ein leidender Zustand nach Spinoza schlechthin ausgeschlossen. Auch die potentia agendi oder das reale Wirkungsvermögen und seine Bethätigung ist etwas ganz anderes, als die empirisch gegebene Ausdehnung, und kann als göttliche Thätigkeit nicht als rein räumliche verstanden werden. So schwinden in den Attributen des Absoluten gerade

diejenigen Merkmale, auf welche sich im endlichen Modus die Identität beziehen sollte. Wenn aber die Attribute des Absoluten sowohl als Potenzen, als auch als Funktionen in untrennbarer Einheit und in numerischer Identität stehen, so zeigt doch diese doppelseitige Funktion als gleichzeitig ideale und realisierende eine ganz andere Art von Identität, als die Bewegung und Empfindung im organisch-psychischen Individuum. Darum ist auch kein Rückschluss von der einen auf die andere statthaft.

Wie schon oben gezeigt, ist im Bewusstseinsinhalt sowohl die ideale, als auch die reale Seite der doppelseitigen absoluten Aktualität reflektiert (als bewusste Vorstellung und bewusster Wille); aber auch im äusserlichen Dasein kommt nicht nur die reale, sondern auch die ideale Seite der absoluten Aktualität zur Erscheinung. Die idealreale attributive Identität durchdringt beide Glieder des Verhältnisses, das als phänomenale Verschiedenheit des in sich identischen endlichen Modus (Dinges an sich), als Äusserlichkeit und Innerlichkeit, als Dasein und Bewusstsein, als objektive und subjektive Erscheinung zu bezeichnen ist. Diese Verwirrung der beiden einander durchkreuzenden Identitätsverhältnisse ist es vor allem, was Spinozas Philosophie für unsere Zeit unbrauchbar macht, und wodurch sie unsägliche Verwirrung angestiftet hat. —

Wenn in der Innerlichkeit das realisierende Attribut oder die potentia agendi gar keine Rolle spielte, wenn sie wenigstens aus dem vernünftigen Wollen, auf das der Mensch doch wo möglich sich beschränken soll, ganz verbannt bliebe, wenn das vernünftige Innenleben bloss Explikation des einen, nämlich des idealen Attributs wäre, dann läge doch wohl der Verdacht nahe, dass der Schein des anderen Attributs nur durch die verworrene Einbildung entsteht, zunächst in ihr selbst als Trieb, und dann von ihr nach aussen projiziert wird als eigener Leib, und als andere diesen Leib erregende Körper, dann wäre der Zweifel begründet, ob es berechtigt sei, dasjenige in Gott als Attribut hineinzuverlegen, was wir nur durch Vermittelung der Einbildung kennen, die potentia agendi. Dann bliebe das Denken als einziges Attribut übrig und das andere Attribut wäre nur ein Schein, den das verworrene Denken dem Bewusstsein vorspiegelt.

Spinoza glaubt zwar das andere Attribut rein rationell zu erkennen; aber was er so erkennt, sind doch nur räumliche Be-

wegungsverhältnisse, die als solche doch nicht ohne weiteres in Gott hineingetragen werden dürfen, sondern dem modalen Sein angehören. Wer steht ihm aber dafür, dass sie noch einmal ausser dem modalen Denken da sein müssen, da sie doch ihr phänomenales Dasein im modalen Denken schon einmal haben? So enden wir hier mit demselben Zweifel, wie bei Geulincx und Malebranche. So lange die Realität in der Räumlichkeit, sei es in dem ruhenden mathematischen Körper, sei es in der kraftlosen Bewegung mathematischer Raumelemente, gesucht wird, so lange hat eine äusserliche Raumwelt neben der vorgestellten weder Sinn noch Berechtigung; denn es geschieht in ihr nicht mehr, als in der bloss gedachten auch schon geschieht. Ganz anders, wenn mit der potentia agendi ernst gemacht, d. h. sie nicht bloss im Sinne eines mathematischen Bedingens, sondern eines physischen Bewirkens verstanden, und in diesem Sinne das Realprincip in ihr gesucht wird. Dann wird die Räumlichkeit des Wirkens eine Nebensache, ein begleitender Umstand des Wirkens, der nicht vom Realprincip, sondern von dem ihm anders woher gegebenen Inhalt abhängt. Dann kann aber auch ein räumlicher Inhalt ebensowohl vom Absoluten realisiert werden, wie jeder andere, d. h. die Raumwelt, die wir nur denken, kann dann auch als vom Absoluten realisierte ausser unserem Denken bestehen und hätte dann vor der bloss gedachten Raumwelt den Vorzug der funktionellen Realität.

Spinoza betrachtet nicht bloss, wie schon Descartes, die sinnlichen Empfindungen des Wahrnehmungsgehalts als bloss subjektiv, sondern auch Mass, Zahl und Zeit, gut und böse, schön und hässlich, wahr und unwahr, möglich und zufällig. Einheit und Vielheit als Zahlbestimmungen sind nur Formen unseres Denkens und fügen dem Wesen der Dinge nichts hinzu; selbst auf Gott wird die Einheit nur uneigentlich angewandt. Wahr ist keine transcendentale Bestimmung, die eine Beschaffenheit des Wesens ausdrückte. Möglich und zufällig sind nichts Reales, sondern Denkbestimmungen, die auf Mängeln unserer Auffassung beruhen, nämlich auf unserer Unkenntnis über die determinierenden Ursachen. Das Mass ist ein Hilfsmittel unserer Vorstellung, um die Ausdehnung leichter bestimmen zu können, Zeit eine Vorstellungsform, die zur Erklärung der Dauer dient. Dauer aber wird von der ganzen Existenz eines geschaffenen Dinges nur in Gedanken

unterschieden, wie Ewigkeit von der unendlichen Existenz Gottes. Nur frei, notwendig und unmöglich lässt Spinoza als transcendentale Kategorien gelten, wobei Freiheit wie bei Bruno mit der aus dem eigenen Wesen folgenden Notwendigkeit zusammenfällt. Unmöglich ist, was einen Widerspruch enthält, notwendig, dessen Nichtsein einen Widerspruch enthalten würde, sei es gegen seinen eigenen Begriff, sei es gegen die es logisch determinierenden Ursachen.

Wenn aber Zahl, Mass und zeitliche Dauer bloss subjektive Formen des Denkens oder vielmehr der Einbildung sind, wie kommt dann allein die räumliche Ausdehnung zu der Ausnahmestellung, eine transcendentale Kategorie zu sein, die das Wesen des anderen Attributs bezeichnet? Sollte man nicht vielmehr denken, dass die Räumlichkeit weit eher eine blosse Form der Imagination sein könnte, als die Zeit, die doch unentbehrliche Form jeder realen und idealen Thätigkeit zu sein scheint? Aber Spinoza will einmal die Welt sub specie aeterni betrachten, und da muss allerdings die Zeit als Gegensatz der Ewigkeit auf die Seite der blossen Einbildung geworfen werden, während die unendliche Ausdehnung sich mit der Ewigkeit Gottes eher zu vertragen scheint, zumal wenn sie als eine über Ruhe und Bewegung erhabene Funktion eine unbegreifliche Zwischenstellung zwischen diesem unendlichen Ausdehnungsmodus und der potentia agendi angewiesen erhält. Hier ist die Stelle, wo Spinoza in dem Descartesschen Gedankenkreise befangen bleibt: die ausgedehnte Substanz hebt er zwar auf, aber nur um die Ausdehnung als Attribut der absoluten Substanz bestehen zu lassen. Hier war darum auch der Hauptpunkt gegeben, in welchem die Metaphysik über Spinoza hinausgehen musste. —

Spinoza hat sein möglichstes gethan, um den Substanzbegriff aus der Sphäre des Relativen in die des Absoluten zu erheben, und damit die unvollendeten Bemühungen Plotins zum Abschluss zu bringen. Aber indem er die absolute Substanz als eine aktuell unendliche auffasste, aus der nur Unendliches folgen kann, zerschnitt er das Band, das sie mit dem endlichen Dasein und Geschehen verknüpfte. Aus den zwei Descartesschen Substanzen musste die eine Spinozistische Substanz werden, um die Kausalität wieder begreiflich zu machen; aber der Zweck wurde durch die Unendlichkeit der Substanz, aus der nichts Endliches folgen kann,

verfehlt. Die Substanz sollte wie bei Bruno das Princip oder die immanente Ursache des Alls sein; aber ihre Kausalität reicht bei Spinoza nicht weiter, als bis zu einem unendlichen Modus, der facies totius universi, welche ungeachtet des Wechsels ihrer unendlich vielen endlichen Modi doch als ganze immer dieselbe bleibt (wie bei Bruno). Dieser eine, unendliche, unveränderliche Modus wird von der Substanz durch stetige Setzung erhalten, und insofern die endlichen Modi nur in ihm und durch ihn sind, auch diese mit; aber die Sonderbeschaffenheit der endlichen Modi, ihr Wechsel zwischen blosser Möglichkeit und Wirklichkeit, d. h. ihr Entstehen, Vergehen und ihre Veränderung wird nicht von der Substanz verursacht.

Wie die Existenz der endlichen Modi im unendlichen Modus aus der unendlichen Substanz nicht abzuleiten ist, sondern unabhängig von ihr vorausgesetzt werden muss, so ist auch die Veränderung der endlichen Modi in dem sich ewig gleichbleibenden unendlichen Modus aus der ewig unwandelbaren Substanz schlechthin unbegreiflich, und so ist auch das gegenseitige sich Bedingen der endlichen Modi in ihrer wechselnden Beschaffenheit eine Art der Kausalität, die mit der immanenten Kausalität der Substanz gar nichts zu thun hat und, ohne sich mit ihr zu kreuzen, neben ihr herläuft. Die Substanz wirkt bei dieser unendlichen Kette der endlichen Ursachenverknüpfung nur insofern mit, als sie in Gestalt des unendlichen Modus die auf einander wirkenden endlichen Modi zu einer Einheit verknüpft, durch die ein Einfluss beider auf einander erst möglich wird. Der Modus A bedingt den Modus B nur dadurch, dass Gott als unendlicher Modus sich von dem endlichen Modus A in bestimmter Weise affiziert findet und in logischer Konsequenz auch den Modus B in bestimmter Weise affiziert. Aber nur als unendlicher Modus (Bewegung und Ruhe, Verstand und Wille) wird Gott von endlichen Modis affiziert, und determiniert er folgerichtig andere Modi; als Substanz oder als Einheit der Attribute kann Gott weder von Endlichem affiziert werden, noch Endliches affizieren. Gerade als unaffizierte Substanz aber ist er erst die immanente Ursache.

In der Ethik geht Spinoza von dem Descartesschen Individualeudämonismus aus, nimmt aber von Geulincx die Grundsätze an, dass man der Vernunft allein folgen müsse, dass man sich gelassen in alle Schicksale als in notwendige Folgen aus dem Wesen

Gottes ergeben müsse, und dass alle Dinge, die bösen wie die guten, Gott mit notwendiger Liebe lieben, der Weise aber es mit Bewusstsein thue. Die Liebe Gottes ist von Spinoza rein intellektualistisch gewendet worden; sie ist das Bewusstsein der ewigen Vollkommenheit Gottes, die durch Gottes Wesen verbürgt ist, und das Bewusstsein, selbst in dieser göttlichen Vollkommenheit ein Moment zu sein. Der Mensch liebt als Teil des unendlichen Verstandes Gott mit einem Teil der Liebe, mit welcher Gott als unendlicher Modus sich als Substanz liebt; aber er verlangt keine Gegenliebe von Gott, da Gott als Substanz aufhören würde, Gott zu sein, wenn er lieben könnte, d. h. Affekten und Passionen unterworfen wäre. —

Fragt man nun, als was sich Spinozas Standpunkt charakterisieren lässt, so ist er eine Vereinigung von Pantheismus und Individualismus mit erheblichem Übergewicht des ersteren zu nennen, eine Vereinigung von abstraktem Monismus und Pluralismus, von Theismus und Naturalismus. Das System ist kein Ganzes, sondern hat in sich einen Bruch, nämlich da, wo die Einheit von unendlicher Substanz und unendlichem Modus in die Vielheit der endlichen Modi, die immanente unbedingte Kausalität der Substanz in die endlich bedingte Kausalität des unendlichen Modus und die unendliche Kette der endlichen Kausalität hinüberleiten soll. Seiner Grundtendenz nach ist es abstrakter Monismus, und wenn es ihm gelänge, diese Grundtendenz durch das ganze System durchzuführen, so wäre er zum Akosmismus geworden; da ihm dies aber nicht gelingt, da der abstrakte Monismus blosse Velleität oder unzulänglicher Anlauf bleibt, so kann man ihn auch nicht Akosmismus nennen. Das Endliche ist da, weil es einmal da ist, nicht weil es aus dem unendlichen Einen folgte; deshalb hat es seinerseits auch eine gewisse Aseität, wenigstens in seiner Nichtunendlichkeit, deshalb ist es auch causa sui, insofern Endliches nur durch Endliches bedingt sein soll, und deshalb ist es durch seine Existenz und die endliche Art seiner Bedingtheit mit dem akosmistischen abstrakten Monismus unvereinbar. Es ist die Bruchstelle, welche die theistischen Systeme durch den Schöpfungsbegriff zu überbrücken suchen; denn der unendliche Modus steht noch im Zeugungsverhältnis zu Gott als sein erstgeborner Sohn.

Dass die abstrakt monistische Spitze des in seinem Unterbau

pluralistisch-individualistischen und naturalistischen Systems eine so ausgesprochen theistische Färbung hat, erklärt sich psychologisch durch die jüdische Tradition, in der Spinoza aufgewachsen war, philosophisch durch den allen Cartesianern feststehenden Grundsatz, dass jedes Vorstellen, Denken und Wissen eo ipso bewusst sein müsse. Denn wenn es unbewusstes Denken nicht giebt, so muss auch das absolute Denken Gottes bewusstes Denken sein. Da der Individualismus bei Spinoza in den Hintergrund gedrängt ist, und er den Naturalismus mit den meisten Vorgängern seit Telesius und den meisten Zeitgenossen teilt, so bleibt es völlig rätselhaft, wie der Spinozismus bei den Zeitgenossen dermassen in den Ruf des Atheismus kommen konnte, dass selbst die besten derselben es für nötig hielten, auch ihrerseits Steine auf den Ketzer zu werfen, um sich nur von dem mörderischen Verdacht heimlicher Anhängerschaft zu reinigen. Dieses geschichtliche Beispiel ist so recht geeignet, die unwiderstehliche Macht des grundlosen Vorurteils und die bornierte Hartnäckigkeit des vorurteilsvollen Missverstandes vor Augen zu führen, und dadurch ähnliche Vorkommnisse der Gegenwart, wenn auch nicht verständlich, so doch minder wunderbar erscheinen zu lassen.

β. Die pluralistische Identitätsphilosophie.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646—1716) ist ein Denker von umfassendster Gelehrsamkeit und schliesst deshalb die Lehren zahlreicher Vorgänger in sich zusammen. Wie Malebranche die Gotteslehre des Thomas mit der Kosmologie des Descartes verknüpft, so Leibniz mit derjenigen Spinozas unter Betonung des individualistischen Bestandteils in der spinozistischen Philosophie. Mit der mechanistischen Weltanschauung des Spinoza auf körperlichem und geistigem Gebiet vereinigt er den Aristotelischen Begriff der Entelechie, mit dem Reich der Natur das Reich der Vorsehung und der Gnade. In der näheren Durchbildung des spinozistischen Individualismus zur Monadologie folgt er in wichtigen Punkten dem jüngeren van Helmont; in der Lehre vom dreifachen Minimum stimmt er mit Bruno überein. Dem Nominalismus entnimmt er den Grundsatz, dass nur das Individuelle und Singuläre Substanz sein kann, und dass es keine abstrakt allge-

meinen Begriffe oder Ideen ausser dem abstrahierenden Denken geben kann; aber er hält trotzdem die Vielheit der Ideen in Gott fest, indem er sie in ausschliessliche Individualideen (Ideen der Monaden) umwandelt. Die Lehre, dass die Monaden alles aus eigener innerer Entwickelung werden, entlehnt er den Paracelsisten, insbesondere schöpft er die Produktion aller Erkenntnis aus dem Inneren der Monade aus Weigel, während er die prästabilierte Harmonie im Sinne des Uhrengleichnisses von Geulincx und die Bezeichnung derselben von dem Malebranchianer François Lamy übernimmt. Von Hobbes entnimmt er Anregungen für seine Auffassung von Raum und Zeit, für die Betrachtung des Druckes als einer unendlich kleinen Bewegung oder eines conatus und für die Unterscheidung der bloss deskriptiven Begriffsdefinition von der genetischen. Seinen mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien verdankt er die Ausbildung des Brunoschen Minimum zum Differential und seine dynamische Naturphilosophie. Die Leuvenhoeksche Entdeckung der Spermatozoiden verwertet er zu einer erweiterten Durchbildung der Helmontschen Involutions- und Evolutionslehre, indem er unsichtbare Samentierchen verschiedener höherer Ordnungen in den uns sichtbaren supponiert.

Von 1676—1680 stand Leibniz dem Spinoza sehr freundlich gegenüber, bis auf die Leugnung der Zwecke. Um der Teleologie willen schritt er um 1680 von der mechanischen zur dynamischen Naturauffassung fort, indem er den Begriff der Kraft substantialisierte, und 1686 zur individualistischen, indem er die dynamische Substanz zur Entelechie individualisierte. Im Jahre 1688 äussert sich Leibniz zum ersten Mal gegen die philosophische Konsequenz des Spinozismus und erst seit 1698 schlägt er öffentlich einen feindseligen Ton gegen denselben an. Im Jahre 1687 nimmt er das Kontinuitätsgesetz und den an dieses anknüpfenden Transformismus in seine Philosophie auf. Den Ausdruck harmonie préétablie (statt harmonie universelle oder système des accords) braucht er zuerst 1695, Monade 1696 nach der persönlichen Bekanntschaft mit van Helmont.*) —

Das Leibnizsche System zeigt uns ein Doppelantlitz, ein realistisches als metaphysischer Dynamismus, und ein idealistisches

---

*) Vergl. Ludwig Stein: »Leibniz und Spinoza.« Berlin, 1890.

als harmonischer Vorstellungsablauf in den reell beziehungslosen Monaden. Leibniz selbst fasst beide Seiten nur als verschiedene Ausdrucksweisen für dieselbe Sache auf, ohne über ihren Gegensatz zur Klarheit zu gelangen. Mit der realistischen Auffassung vervollkommnet er die Identitätsphilosophie seines Vorgängers, mit der idealistischen Auffassung bereitet er seinem jüngeren Zeitgenossen Berkeley den Weg und bahnt spätere Entwickelungsreihen an. Vom Standpunkt seiner idealistischen Auffassung erscheint die realistische Ausdrucksweise als eine exoterische Accommodation an die gewöhnliche Denkweise, während die idealistische Ausdrucksweise den esoterischen Sinn seines Systems ausdrückt. Unter dem realistischen Gesichtspunkt dagegen erscheint die idealistische Auffassung als eine unvermerkte und unberechtigte Überspannung seiner berechtigten idealistischen Bestandteile. Durch seine Schöpfungslehre glaubt Leibniz sich berechtigt, beide Ansichten zu vereinigen und auch die realistische Ausdrucksweise neben der idealistischen als eine der Sache nicht unangemessene anzuwenden, insofern der Schein realer Beziehungen zwischen den Monaden in der Welt auf eine Wirklichkeit realer Beziehungen zwischen den Ideen in Gott vor der Schöpfung hindeuten und dadurch eine gewisse transcendentale Wahrheit erhalten soll. Wenn dieser Vereinigungsversuch beider Ausdrucksweisen sich als unhaltbar erweist, so klaffen beide Seiten des Systems auseinander und schliessen einander aus; ihre Durchkreuzung an jedem Punkte macht dann das ganze System widerspruchsvoll. Die Kritik hat sich dann zu entscheiden, welche der beiden Seiten sie als Wahrheit gelten lassen will.

Es ist nun zweifellos, dass Leibniz von der realistischen Auffassung ausging, dass er den naiven Realismus, dem noch Spinoza in Bezug auf die Ausdehnung huldigte, überwand und zu einem transcendentalen Realismus hinstrebte, dass er aber bei der Neuheit dieser Unterscheidungen über das Ziel hinausschoss, insbesondere in der Polemik und Apologetik die idealistischen Paradoxien unwillkürlich überspannte und transcendentalen Realismus und Idealismus mit einander verwirrte. Gerade weil seine idealistischen Gedankenelemente noch so neu waren, vermochte er noch nicht, sie streng innerhalb derjenigen Grenzen zu halten, die ein metaphysischer Dynamismus ohne Auflösung seiner Grundgedanken ertragen kann. Dass ihm die bedenklichen Konsequen-

zen einer solchen Überspannung nicht ganz verborgen blieben, dafür spricht der Umstand, dass er in seinen letzten und reifsten Schriften (Monadologie 1714 und Principien der Natur und der Gnade 1715) den idealistischen Bestandteilen die Spitze abzubrechen sucht und wieder mehr den metaphysischen Dynamismus betont. Es wird deshalb sachgemäss sein, zunächst die realistische Seite des Leibnizschen Systems bis ans Ende zu verfolgen und dann erst zu betrachten, in welchen Punkten die idealistische Seite über die erstere hinausschiesst. Nur so wird die im ganzen System herrschende Verwirrung zu lösen sein, ohne dass eines der Leibnizschen Gedankenelemente unterdrückt oder die Widersprüche zwischen beiden Seiten vertuscht werden. Es kommt hinzu, dass nur mit seiner realistischen Seite das Leibnizsche System unter den Begriff der Identitätsphilosophie fällt, weil nur in diesem neben dem Geist auch Natur, neben der Seele auch Leib existiert, während die idealistische Seite nur Geister oder Seelen und in ihren Bewusstseinen den Schein der Natur, Leiblichkeit oder Körperlichkeit kennt. Die Leibnizische Identitätsphilosophie fand in Schelling, der Leibnizische Idealismus in Fichte seinen Nachfolger, während die unmittelbaren Jünger nach dem kartesianischen Dualismus zurückgravitierten und in diesem Jahrhundert Herbart und Lotze die Leibnizsche Verwirrung beider Seiten erneuerten. Der naturphilosophische Dynamismus im realistischen Sinne hingegen wurde, wenn auch nicht in völliger Reinheit, sondern in unklarer Vermischung mit den Überlebseln des alten Stoffbegriffs, von Newton und seiner Schule fortgeführt und von den mathematischen Physikern des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts allmählich wieder bis zur Annäherung an Leibniz gereinigt. —

Leibniz bekämpft die Descartessche Gleichsetzung von Körper und Ausdehnung, weil alles dann schlechthin flüssig und leer sein würde und die Festigkeit unerklärlich bliebe. Er begnügt sich aber auch nicht mit der Spinozistischen Gleichsetzung von Bewegung und Körper, weil sie auf dem Descartesschen Grundsatz von der Konstanz der universellen Bewegungsgrösse beruht. Leibniz unterscheidet die durch Stoss von einem anderen Körper her übertragene Bewegung von der Bewegung, deren unmittelbare Ursache in dem Körper selbst ist; die erstere Art ist nur relative, die letztere absolute Ortsveränderung oder Lagenverände-

rung (5. Brief an Clarke, 53); die erstere Bewegung zeigt eine relative Kraft, die letztere eine absolute oder unbeschränkte (Brief an Arnauld vom 27. 3. 1690); die erstere ist ungehemmt wirksame, die letztere ist gehemmte aber doch strebende Thätigkeit, wie die des gespannten Bogens. Das Konstante ist nicht die Bewegung, sondern die Kraft in ihrer Gesamtheit (also als Summe von wirksamer und gehemmter Kraft, oder lebendiger und Spannkraft).*) Die Bewegung ist demnach eine Erscheinung, die aus der Kraft entspringt; was an ihr wirklich ist, das ist die Kraft, die in ihr zur Erscheinung kommt. So ist auch das Wirkliche am Körper nicht die Bewegung, die ebenso wie Ausdehnung und Gestalt bloss Phänomen ist, sondern die Kraft. Hiermit inauguriert Leibniz in weit exakterer Weise als einer der früheren Naturphilosophen einen naturphilosophischen Dynamismus.

Die Kraft ist nicht eine blosse Möglichkeit des Wirkens, die sich passiv verhält, bis sie von aussen zur Aktion stimuliert wird, sondern ein aktives Vermögen, das durch sich selbst ohne fremde Hilfe in Wirklichkeit übergeführt wird. Die Kraft ist also immer thätig, entweder als wirksame (lebendige) Kraft, d. h. Bewegung, oder als Streben, d. h. als Spannkraft oder Druck; ersteres ist sie als ungehemmte, letzteres als gehemmte Kraft, und mit Beseitigung der Hindernisse geht sie aus der letzteren in die erstere Form über. Die ungehemmte und die gehemmte Kraft verhalten sich phänomenal wie Bewegung und Ruhe, während metaphysisch beide die gleiche Thätigkeit sind. Mathematisch drückt sich das so aus, dass Ruhe nur unendlich kleine Bewegung ist, also auch der Druck nur die unendlich kleine Bewegung darstellt; die Beschleunigung in einem unendlich kleinen Zeitteil oder das Differential der Geschwindigkeit wird von Leibniz ohne weiteres mit dem Streben (conatus) oder der Kraft selbst identifiziert. Als Beschleunigungsimpuls ist die Kraft dieselbe in der ungehemmten Bewegung und im Druck oder der gehemmten Bewegung. Das Wesentliche und Wirkliche des Körpers liegt also nicht in der

*) In der Überwindung der statischen Ansicht der Bewegungsgrösse oder Energie durch die mechanische ($\frac{m}{2} v^2$ statt mv) liegt der Hauptfortschritt von Leibniz über Descartes, Gassendi und Hobbes in Bezug auf die mathematische Physik; er ist aber in diesem Punkte nicht original, sondern bestimmt durch Huyghens, der schon 1673 im Horologium oscillatorium an dem Beispiel der Pendelbewegung das Gesetz der Erhaltung der Energie im modernen Sinne mathematisch entwickelt hatte.

Ausdehnung, auch nicht in der Bewegung, sondern in der Kraft oder Thätigkeit. —

Um die Kraft zu verstehen, muss man die Bewegung verstehen, die ihre Erscheinung, als eine von ihr gesetzte Relation ist. Bewegung ist Veränderung des Ortes oder der Lage; darüber hinaus ist sie ein blosser Schein der Einbildung. Ort und Lage sind Beziehungen, in denen ein Körper zu den übrigen steht; Leibniz weiss den Ort nicht anders zu definieren, als durch die Definition dessen, was unter demselben Orte zu verstehen sei, nämlich die Gleichheit der Beziehungen zu allen übrigen Körpern, aber er weiss die Art dieser Beziehungen nicht näher zu bestimmen. Diese Relationen des Ortes und der Lage machen zusammen eine Ordnung des Daseins der Körper aus. Diese Ordnung der Beziehungen der Dinge zu einander ist weder Substanz noch Accidens (im Sinne einer konstanten Eigenschaft), sondern ein blosser Relationenkomplex, der als solcher von unserem Geiste aufgefasst werden kann. In diesem Sinne ist er ideal, und wenn wir ihn von den Körpern selbst abgelöst denken, eine blosse Abstraktion oder ideale Möglichkeit, die keine Realität besitzt. Der reine, leere, gleichviel ob endliche oder unendliche Raum ist deshalb ebenso wie die reine leere Zeit ein blosses Produkt unserer Abstraktion und Imagination, eine ideale Möglichkeit ohne eigene Realität oder gar Substantialität. Darum sind aber nicht etwa auch Ort und Lage blosse Einbildungen unseres Denkens, sondern sie machen die Ordnung des realen Daseins der Dinge aus, die von Gott voraus bestimmt und gesetzmässig geordnet ist, also vor ihrer Verwirklichung und während derselben ideale Beziehungen im göttlichen Denken sind.

Der (leere) Raum ist demnach bloss subjektiv-ideal, die räumlichen Bestimmungen des Ortes und der Lage hingegen sind nicht bloss subjektiv-ideal im menschlichen Denken, sondern auch absolut ideal im göttlichen Denken, und durch seinen Willen als Relationen des realen Daseins gesetzt. Die thätigen Kräfte, aus welchen die Körper bestehen, sind allerdings nicht real im Sinne der Räumlichkeit, sondern unräumlich und insofern ideal; sie haben ihre Wirklichkeit in ihrer Wirksamkeit oder Thätigkeit, und nur durch diese können sie eine räumliche Beziehung zu anderen gewinnen, nur durch diese »an einem Orte sein«. Ihre Relationen zu ihresgleichen sind zunächst als ideale im göttlichen Denken; als

dynamische Thätigkeitsrelationen werden sie aber zugleich metaphysisch-real, und so wird die ideale Ordnung der Körperwelt im göttlichen Denken zu einer realen Daseinsordnung in den stetigen Relationen der Thätigkeit.

Die Beziehungen des Ortes und der Lage würden auch als reale räumlich sein, wenn die Abstände der unräumlichen, durch ihre Thätigkeit sich verräumlichenden Kräfte real wären. Hierin scheint aber Leibniz schwankend. Bald rechnet er den Abstand gleich der Lage zu den realen Beziehungen, bald bekämpft er die Newtonsche Anziehung, weil sie eine actio per distans sei und den leeren Raum als Realität voraussetze. Leibniz hätte sich sagen müssen, dass die Raumstrecke zwischen zwei sich anziehenden Kräften keineswegs leer, sondern durch die Thätigkeit dieser Kräfte gefüllt, oder vielmehr gesetzt sei, dass nach seinen eigenen Voraussetzungen aber eine andere Erfüllung oder Setzung von Raumstrecken als durch dynamische Thätigkeit überhaupt unmöglich sei, weil die Kräfte selbst unräumlich sind. Durch diese Polemik gegen Newton hat Leibniz sich in eine schiefe Stellung gebracht, indem er es sich nun versagen musste, die Kräfte in einem realen Abstand von einander zu denken, und es sich dadurch unmöglich machte, reale Beziehungen des Ortes und der Lage aufrecht zu erhalten, die er doch zur Konstruktion der realen Ordnung der Dinge nicht entbehren konnte.

Ohne Abstand von einander zu haben, müssten die Kräfte selbst ein räumliches Wesen von endlicher Ausdehnung besitzen und einander berühren; das wäre aber ein Rückfall in die von Gassendi erneuerte Demokritsche Atomenlehre, welche Leibniz so entschieden bestreitet. Wenn die Kräfte selber keine Ausdehnung haben sollten, aber doch noch räumlich im Sinne von mathematischen Punkten gedacht werden sollten, so würden alle abstandslosen Kraftpunkte in einen mathematischen Punkt fallen; es würden unter Aufhebung der von Leibniz entschieden festgehaltenen Undurchdringlichkeit alle ineinander, statt nebeneinander sein, und dieses punktuelle Ineinandersein aller würde wechselnde Lagenverhältnisse ausschliessen. Wenn aber die Kräfte weder ausgedehnt noch punktuell, sondern schlechthin unräumlich gedacht werden sollten, so müssten sie ebenfalls, wie alles Geistige und Ideale nach Leibniz thut, einander vollständig durchdringen; sie hätten dann weder irgend welche Lagenver-

hältnisse zu einander in ihrem Sein, noch auch könnten sie solche durch ihre Thätigkeiten setzen, weil Leibniz die Erfüllung der von ihnen eventuell gesetzten Raumstrecken oder Abstände durch die bloss dynamische Thätigkeit ebensowenig gelten lässt, wie deren Leerbleiben. Es bleibt dann kein Ausweg übrig, als auch den Lagenverhältnissen als solchen die Realität abzusprechen, und an ihrer Statt Relationen ganz anderer Art zu supponieren, denen nur in unserem Denken die Lagenverhältnisse korrespondieren.

In der That zieht Leibniz das Beispiel von Abstammungslinien heran, in denen jedes Individuum seinen idealen Ort nur durch die Zahl der Generationen angewiesen erhält, und erläutert die Bewegung oder den Ortswechsel in diesem Bilde durch die Seelenwanderung, infolge deren der Ahn als Enkel wiederkehrt. Es ist klar, dass hier die zeitliche Succession dazu dienen muss, ein Analogon der räumlichen Lage zu liefern, dass sie dies aber nur in Bezug auf eine Dimension des Raumes vermag, und dass die Zeit nach Leibniz genau in demselben Sinne ideal oder real sein soll, wie der Raum. Das Gleichnis macht aber wenigstens soviel deutlich, dass Leibniz auf eine reale Ordnung der daseienden Dinge durch ein System von Beziehungen hinauswill, die zwar selbst nicht räumlich, aber den räumlichen Beziehungen analog sind. Man hat dies neuerdings »intelligibles Beziehungssystem« (Lotze) oder »intelligiblen Raum« (Herbart) genannt. Es ist aber wohl zu beachten, dass Leibniz zum Ersatz der realen räumlichen Beziehungen durch analoge unräumliche Beziehungen unerkennbarer Art lediglich dadurch hingedrängt worden ist, dass er den räumlichen Abstand der wirkenden Kräfte und die Möglichkeit der actio in distans bestritt, obwohl er selbst die örtliche Beziehung der Kräfte nur in ihrer dynamischen Thätigkeit, nicht in ihrem Sein sucht.

Auch bei dieser Auffassung bleibt die Bewegung etwas Reales, nämlich eine reale Änderung der realen, wenn auch unräumlichen, Beziehungen, durch welche die Lage eines Körpers zu den übrigen bestimmt ist. Nur die Räumlichkeit der realen Bewegung gehört der subjektiven Einbildung an, und nur hinsichtlich ihrer Räumlichkeit ist die Bewegung Schein zu nennen. Dieser falsche Schein ändert aber nichts daran, dass die Bewegung selbst eine reale Thätigkeit ist, die durch Stoss von einem Körper auf den anderen reell übertragen wird, und in einer realen

Änderung realer Beziehungen der Körper zu einander besteht, also kein bloss innerliches Geschehen innerhalb eines einzelnen Individuums ist. Das eigentlich Wirkliche und Wirksame an der realen Bewegung ist nach Leibniz allerdings nicht ihr Ergebnis, sondern die Differentiale oder Beschleunigungen oder Kraftimpulse, aus denen sie sich integriert. Denn in jedem solchen unendlich kleinen dynamischen Impuls findet er eine Anticipation der nächsten Zukunft durch den Inhalt der Gegenwart; er glaubt das Princip der Veränderung in die punktuelle Gegenwart komprimiert zu haben, indem er sie auf eine unendlich kleine Veränderung in einem unendlich kleinen Zeitteil zurückführt.

Durch seine Raumtheorie hat nun Leibniz den Spinozistischen Begriff der Ausdehnung umgestossen. Was auch Ort und Lage eines Körpers sein mögen, seine Ausdehnung als stetige ist jedenfalls blosser Schein, da die Kräfte ihrem Sein nach schlechthin unräumlich sind und nur in ihrer Thätigkeit raumähnliche Beziehungen zu einander haben. Sind die Abstände der Orte der Kräfte real, oder besitzen sie ein Analogon in der realen Ordnung der Dinge, so kann man zwar von Abmessungen der Körper sprechen, d. h. von den Abständen ihrer äussersten Bestandteile von einander, aber nicht von einer Ausdehnung ihrer Materie im Sinne stetiger stofflicher Raumerfüllung. Ist aber gar auch der Abstand bloss eine subjektive Einbildung, der kein reales Korrelat entspricht, dann haben die Körper nicht einmal Abmessungen, und auch die Gestalt und Grösse, die durch diese Abmessungen bestimmt werden, sind blosser Schein ohne eine auch nur symbolische Wahrheit. Es ist schwer zu sagen, für welche Seite der Alternative sich Leibniz entschieden haben würde. —

Jedenfalls hört die Ausdehnung im bisher üblichen Sinne einer stetigen Raumerfüllung durch den stofflichen Körper infolge des Überganges zum Dynamismus bei Leibniz auf, eine reale Bedeutung zu haben, und kann deshalb auch nicht mehr als Attribut des Absoluten gelten. Wie sich in der Erscheinung Ausdehnung und Dauer verhalten, so sollen sich in Gott Unermesslichkeit und Ewigkeit verhalten; diese Parallele macht es klar, dass Leibniz unter der Unermesslichkeit Gottes nur seine Allgegenwart versteht, und da er schon den endlichen Kräften nur durch ihre Thätigkeit eine örtliche Beziehung zu den übrigen zugesteht, so kann er die Allgegenwart Gottes erst recht nur als eine dynamische

der alles umspannenden und alles durchdringenden Wirksamkeit verstehen. Deutet man auch schon bei Spinoza das Attribut der unendlichen Ausdehnung oder die Natur Gottes als die allgegenwärtige dynamische Manifestation Gottes, so ist der Unterschied mehr ein solcher im Ausdruck als in der Sache. Aber der Umschwung im Ausdruck ist oft wichtiger, als der in der Sache, wenn es sich darum handelt, festgewurzelte Vorurteile auszurotten und das philosophische Denken in neue Bahnen zu lenken.

Eine unmittelbare Folge dieses terminologischen Umschwungs ist die, dass die beiden von Spinoza konfundierten Identitätsverhältnisse von Realprincip und Idealprincip im Absoluten und von Körperlichkeit und Geistigkeit in der Erscheinungswelt bei Leibniz deutlich auseinandertreten. Nicht mehr die an Stelle der unendlichen Ausdehnung getretene Unermesslichkeit Gottes gilt nun als das Realprincip in Gott, sondern der Idee in Gott tritt wiederum Macht und Wille als Realprincip gegenüber. Macht und Wille unterscheiden sich nur darin, dass erstere sich auf alles logisch Mögliche, letzterer sich nur auf das teleologisch Wertvolle bezieht; Gottes Macht ist logische Realisationsmöglichkeit, Gottes Wille teleologische Realisationstendenz, so dass beide sich wie Potenz und Aktus, wie Wille und Wollen verhalten. Ihre Einheit entspricht daher auch der begehrenden Thätigkeit in den Geschöpfen, wie die Idee in Gott der vorstellenden Thätigkeit in den Geschöpfen. Man sieht, dass Wille und Macht oder Vermögen, die bei Nikolaus von Kues sich schon sehr einander genähert, bei Bruno und Campanella sich aber wieder von einander entfernt hatten, jetzt bei Leibniz im Begriff stehen, sich in Ein Princip zu verschmelzen, das als Realprincip der Idee gegenübersteht. Was wirklich besteht, verdankt seine Existenz dem Willen Gottes, wie seine Möglichkeit durch die Idee oder den Verstand Gottes gegeben sein muss.

Nun ist aber der Wille bei Leibniz ebenso wie bei Spinoza etwas unmittelbar mit der Vorstellung Zusammenfallendes. Jede Vorstellung oder Idee strebt von selbst nach der Verwirklichung im Dasein; die Ideen in Gott sind wie bei Plotin lebendige Kräfte, und ihre Willensintensität richtet sich nach dem Mass ihrer Vollkommenheit oder Wesenheit. Sie treten in einen metaphysischen Mechanismus ein, der sich nach göttlicher Mathematik vollzieht, und aus dem nach dem Princip des kleinsten Kraftaufwandes das zur Verwirklichung Gelangende resultiert. Die Summe

der Realisationstendenzen aller Ideen ist der voraufgehende Wille, die Resultante aus ihrem Mechanismus ist der nachfolgende Wille in Gott; der erstere richtet sich auf das Gute, der letztere auf das Beste. Gott ist nur der Ort oder Schauplatz für diesen Mechanismus der Ideen; er ist nur darum unentbehrlich, weil sie sonst nicht zu einer einheitlichen Resultante gelangten. Gott ist mit anderen Worten eine Hypothese, die nur darum für Leibniz erforderlich ist, weil er die Ideen von vornherein als eine Vielheit auffasst, die der Vielheit der realen Individuen entspricht, kurz, weil er von pluralistischen Voraussetzungen ausgeht; dächte er sich die absolute Idee als eine ursprünglich einheitliche Idee, die sich nur in eine innere Mannigfaltigkeit von Partialideen gliedert, so wäre die einheitliche Idee selbst der Schauplatz für die metaphysische Mechanik der Partialideen und ihre Realisationstendenzen, und sie träte an die Stelle Gottes. Jedenfalls ist Wille und Idee, Realprincip und Idealprincip bei Leibniz eine Einheit, an der wir bloss zwei verschiedene Seiten unterscheiden. —

Wenden wir uns nun zu dem anderen Identitätsverhältnis, demjenigen von Geist und Körper, Seele und Leib, so haben wir dabei zunächst die verschiedenen Bedeutungen von Leib oder Körper bei Leibniz zu unterscheiden. — Der äusserlich sichtbare Leib eines Individuums ist, wie bei Spinoza, ein Komplex von Individuen niederer Ordnung, in welchem wie bei van Helmont eine Centralseele herrscht. Der organische Leib eines lebenden Individuums unterscheidet sich eben dadurch von einem unorganischen Körper, dass in dem ersteren eine Centralseele herrscht, in dem letzteren nicht, dass der erstere durch die herrschende Thätigkeit der Centralseele zu einer organischen Einheit verbunden wird, während der letztere ein unorganisches und darum im Ganzen totes Aggregat von wenn auch im Einzelnen belebten Individuen niederer Ordnung bleibt. Darum hat auch das organische Individuum höherer Ordnung eine innere Einheit, ein Ich, das unorganische Aggregat aber nicht.*) Die letzten Bestandteile

*) Wenn Leibniz das organische Individuum als zusammengesetzte Substanz bezeichnet im Gegensatz zu dem unorganischen Körper, der nur eine Vielheit von Substanzen ist, so überschreitet er damit die Konsequenzen seiner Voraussetzungen ebenso, wie wenn er von einem substantiellen Bande redet, das im organischen Individuum die vielen Substanzen zu einer zusammengesetzten Substanz verknüpfen soll, und das doch nur in der herrschenden und formierenden Thätigkeit der Centralseele gefunden werden könnte.

der organischen wie der unorganischen Körper sind ideale, d. h. unräumliche Kräfte, die sich nur örtlich bethätigen; die kontinuierliche Stofflichkeit des Körpers ist deshalb bloss ein subjektiver Schein und eine Einbildung. Aber die Individuen aller Ordnungen sind belebt, haben Vorstellungen und Begehrungen, sind also insofern der Centralseele homogen, wenn sie auch graduell von ihr verschieden sind. Zwischen dem organischen Leib und der zugehörigen Seele besteht nicht Identität, sondern Homogeneität oder Gleichartigkeit. Die Individuen niederer Ordnung treten im Stoffwechsel in diesem Verband stetig aus und ein.

Die zweite Bedeutung des Leibes ist die des Samenleibes. Hier nimmt Leibniz die naturphilosophische Lehre auf, dass der Tod nur Einfaltung, die Geburt Ausfaltung sei. Beim Tode besteht das Samentierchen fort, aus dem das Individuum sich entwickelt hat, und in ihm und mit ihm die moralischen Eigenschaften der Persönlichkeit und die Vernunft, welche das Individuum erst durch seine erste Entwickelung zum fertigen Individuum erlangt hat. Indem dieser Samenleib den Tod überdauert und die Seele zu künftigen neuen Lebensläufen in neu zu entwickelnden Leibern befähigt, erscheint sie dem groben und hinfälligen Leibe gegenüber als ein relativ konstanter, unveräusserlicher Leib. Aber er ist dies doch nur in relativem Sinne; denn erstens ist auch er dem Stoffwechsel, d. h. dem Ein- und Austritt von Individuen niederer Ordnung, und zweitens dem Wechsel von Einfaltung und Ausfaltung, Tod und Geburt unterworfen. Denn auch die uns mikroskopisch sichtbaren Samentierchen kommen wieder von Samentierchen, die noch kleiner und darum uns auf alle Weise unsichtbar sind, und diese wieder von noch kleineren, denn in der Natur geht alles ins Unendliche.

Wenn van Helmont lehrt, dass die Seele sich durch den unkörperlichen Archäus ihren Körper selbst bilde, so streitet Leibniz dagegen in dem Sinne, dass sie durch den körperlichen Samenleib sich ihren groben Leib selbst bilde, aber er bestreitet nicht, dass die Seelen Lebensprincipien sind, welche sich ihren Samenleib erster Ordnung durch den Samenleib zweiter Ordnung u. s. f. gebildet haben, und dass sie sich den Samenleib unendlichster Ordnung schliesslich ohne solche Hilfe gebildet haben müssen. Denn dass die Seele die substantielle Form des Individuums sei, welche, gleichviel durch welche körperlichen Vermittelungen, formierend

oder formbildend auf den Leib wirkt, dem sie sich durch eigene Thätigkeit anbildet, das zu bestreiten liegt ihm fern. Er tadelt an van Helmont nur, dass er eine unmittelbare formbildende Thätigkeit des unkörperlichen Archäus auf den groben Leib annimmt und die mechanische Vermittelung des Samenleibes dabei übersieht. Es ist für uns unwichtig, ob Leibniz mit der dem Archäus zugeschriebenen Unkörperlichkeit van Helmont nicht sehr missverstanden hat; jedenfalls ist die von ihm eingeführte Vermittelung durch das irgendwo im Körper fortbestehende und den Tod überdauernde Samentierchen für uns nur noch von historischem Interesse. —

Die Samentierchen unendlich vieler Ordnungen schieben das Problem, wie die Seele als formierendes Princip auf den Leib wirke, nur zurück, ohne es zu lösen und ohne es zu beseitigen. Bei dem Samenleib unendlichster Ordnung kehrt das Problem in seiner Nacktheit wieder, wenn da nicht der Knoten durch den Schöpfungsakt, d. h. durch die Erschaffung von Seele und Samenleib in Einem, durchhauen wird. Absolut unveräusserlich ist der Samenleib der Seele ebenso wenig, wie der grobe Leib; auch er ist mit der Seele nicht identisch, sondern nur homogen. Die einfachsten Elementarkräfte der Materie haben weder einen groben noch einen feinen Samenleib, und doch sind sie es, aus denen alle groben und feinen Leiber sich aufbauen. Das Princip der Körperlichkeit oder der letzte Grund der Leiblichkeit kann also nicht in dem Gegensatz von beherrschten Individuen niederer Ordnung zu einem herrschenden Individuum höherer Ordnung gesucht werden, sondern muss schon in dem einfachen Individuum zu finden sein. Der Komplex von Individuen niederer Ordnung, der als materieller Körper erscheint, kann nur sekundäre Materie heissen und muss den Grund seiner phänomenalen Körperlichkeit in einem Princip haben, das in irgend welchem Grade jedem Individuum als einfachen, und im höchsten Grade den Individuen niedrigster Ordnung zukommt. Dieses Princip wäre dann primäre Materie oder Grund der Körperlichkeit zu nennen und muss dem Individuum absolut unveräusserlich angehören als konstituierender Faktor seines Wesens.

Wir haben schon oben gesehen, dass das Princip der Körperlichkeit weder in der Ausdehnung, noch in der Bewegung, sondern nur in der Kraft gefunden werden kann, und es handelt sich nur

darum, in welcher Art von Kraft. Die Kraft reiner unbeschränkter Thätigkeit, wie wir sie in Gott annehmen, kann nicht wohl das Phänomen der Körperlichkeit hervorbringen, sondern nur die Kraft des Leidens, d. h. einer gehemmten und beschränkten Thätigkeit. Die gehemmte Thätigkeit erscheint als Widerstand gegen die Hemmung oder Schranke, die ihrerseits selbst nur fremde Thätigkeit sein kann. Das Thätige erleidet eine Repression, der es zu widerstehen sucht, der es aber nur widerstehen kann, insoweit die eigene endliche Kraft stärker ist als die fremde endliche Kraft. Da alle Kräfte zunächst Bewegungskräfte sind, so erweist sich die Widerstandskraft zunächst als natürliche Trägheit oder als das Vermögen, in dem einmal bestehenden Bewegungszustande (Geschwindigkeit und Richtung) zu beharren. Aus der Trägheit will Leibniz ausser anderem auch die Undurchdringlichkeit ableiten.

Ist die Kraft, thätig zu sein, die Entelechie oder substantielle Form, so ist die Kraft zu leiden die materia prima oder das Princip der Körperlichkeit; beide verhalten sich wie Zweck und Mittel. Beide sind aber nicht zwei Kräfte, sondern eine, die zwei Seiten zeigt; thätige Kraft ist sie als ungehemmte, leidende Kraft als gehemmte oder beschränkte. Der Ausdruck »leidende Kraft« oder »Kraft zu leiden« besagt also nichts weiter, als dass es zum Wesen der thätigen Kraft gehört, durch eine andere mit ihr kollidierende gleichartige Kraft gehemmt oder beschränkt werden zu können. Der Widerstand, den sie dieser beschränkenden Kraft leistet, gehört selbst schon zum Begriff der Thätigkeit und nicht des Leidens; das Leiden liegt nur darin, dass sie sich von dieser Beschränkung betroffen fühlt und in ihrer Thätigkeit faktisch gehemmt wird. Thätige und leidende Kraft sind also identisch im strengsten Sinne, d. h. numerisch identisch. Indem aber die Seite der Thätigkeit oder der Spontaneität das Princip der Seele und die Seite der Hemmung oder Rezeptivität das Princip der Körperlichkeit darstellt, ist die gemeinsame Wurzel von Seelischem und Körperlichem erreicht.*) —

*) Undurchdringlichkeit und Beharrungsvermögen erscheinen uns jetzt gleich wenig geeignet, um das zu erläutern, was Leibniz meint. Eine Kraftäusserung kann nur durch Kollision von Kräften zustande kommen, und in jeder Kollision ist jede Kraft zugleich thätig und leidend, hemmend und gehemmt, beschränkend und beschränkt. Eine Thätigkeit, die nicht Hemmung fände, wäre so gut wie keine, weil sie wirkungs-

Was sich äusserlich als ungehemmte und gehemmte Bewegung darstellt, das erscheint innerlich als klare und deutliche, beziehungsweise als dunkle und verworrene Vorstellung, oder als Verstandesthätigkeit und Sinnesaffektion. Auch das Denken und Empfinden sind ebenso wesensgleich, wie die gehemmte und ungehemmte Bewegung, und nur graduell verschieden, je nach dem Grade der Hemmung, Beschränkung oder Affektion. Auch die Empfindungen sind (wie schon Weigel lehrte) aus innerer Thätigkeit der Seele entsprungen, sie sind innere Erzeugnisse der Seele, wenn sie auch nicht aus einer ungehemmten, sondern aus einer gehemmten Seelenthätigkeit entspringen. In der Empfindung und Wahrnehmung sind potentiell die Grundbegriffe des Verstandes schon enthalten; denn die Seele kann nicht anders thätig sein, als in den ihr eigentümlichen Formen des Denkens, und auch das Leiden bei der Empfindung und Wahrnehmung ist nur verminderte oder gehemmte Seelenthätigkeit. Die Stetigkeit des Überganges gilt auch hier von den unendlich kleinen Perceptionen, die unbewusst bleiben, durch die dunklen und verworrenen Perceptionen des bewussten Empfindens hindurch zu immer klareren und deutlicheren Vorstellungen und Begriffen. Das Unvollkommene geht in der zeitlichen Entwickelung dem Vollkommenen voran, schliesst es aber schon unvermerkt in sich. Wie die äussere Einschränkung der Bewegung eines Körpers an dem reaktiven Widerstande seines Beharrungsvermögens zur Erscheinung kommt, so gelangt die Affektion der Seele durch die Empfindung zur Erscheinung, die sie als Reaktion gegen die Hemmung aus sich produziert, und welche deshalb den Charakter des Leidens trägt, obwohl sie psychische Thätigkeit ist. Wie der spontane Übergang eines Körpers aus langsamerer in schnellere Bewegung oder umgekehrt durch unendlich kleine positive oder negative Beschleunigungsimpulse erfolgt, in denen das Zukünftige schon als Gegenwärtiges enthalten ist, so erfolgt der Übergang von einer Vorstellung zu einer anderen durch ein Begehren, welches das Zukünftige schon in der Gegenwart vorwegnimmt.

---

los ins Blaue ginge. Auch Gott kann nur thätig gedacht werden, insofern er seine Thätigkeiten mit einander kollidieren, also einander hemmen lässt. Das Zustandekommen des Phänomens der Materie hängt nicht bloss von dem Vorhandensein einer Hemmung der Thätigkeit, sondern von der näheren Art und Weise ab, in welcher die räumliche Bethätigung der kollidierenden Kräfte erfolgt. In diesen Punkten sind die Leibnizschen Ausführungen verbesserungsbedürftig.

Was äusserlich betrachtet gehemmte Bewegung ist, das ist innerlich betrachtet dunkle und verworrene Vorstellung und Unlust. Die gehemmte Thätigkeit oder das Leiden und das ihm entsprechende Vermögen zu leiden sind in der äusseren und inneren Erscheinung ein und dasselbe; das letzte Princip der Körperlichkeit (die primäre Materie) und das Princip der Empfindung ist ein und dasselbe Princip. Ebenso muss auch das Princip der Thätigkeit ein und dasselbe sein, die Entelechie oder substantielle Form, die sich äusserlich als thätige Kraft der Bewegung und innerlich als Verstandes- und Willensthätigkeit und als Lust darstellt. Jedes Individuum erleidet Änderungen in seinem Bewegungs- und Empfindungszustand, insoweit ein anderes seine Thätigkeit auf es ausübt; jedes Individuum wird umgekehrt durch seine Thätigkeit Ursache für Änderungen des Bewegungs- und Empfindungszustandes in anderen. Die Thätigkeit, durch welche ein Individuum Änderungen in dem Bewegungs- und Empfindungszustand der übrigen bewirkt, ist ebenso doppelseitig wie die Wirkung, nämlich einerseits bewegende, andererseits vorstellende Thätigkeit. Insoweit ein Individuum klar und deutlich erkennt, ist es thätig im engeren Sinne und wird durch diese Thätigkeit Grund für das, was in anderen Individuen geschieht; insofern es dunkel und verworren erkennt, ist es leidend oder gehemmt thätig, und muss sein Leiden die Wirkung von der Thätigkeit anderer Individuen sein, der in diesen eine klare und deutliche Erkenntnis entspricht.*)

Wir haben also in der geschaffenen Welt erstens eine äussere Identität zwischen thätiger und leidender Bewegungskraft (Ente-

---

*) Die von Leibniz angenommene Proportionalität zwischen der Intensität der Kraftentfaltung und dem Grade der Klarheit und Deutlichkeit des erkennenden Bewusstseins ist eine intellektualistische Überspannung und nicht aufrecht zu erhalten. Thatsächlich gehen gerade die stärksten mechanischen Kraftwirkungen von unbewussten oder ganz dumpf empfindenden Trägern aus, während sich die klarste und deutlichste theoretische Erkenntnis ohne merkliche mechanische Kraftentfaltung vollzieht. Sogar die Intensität der äusseren Kraftwirkung und des inneren Wollens sind nur bei unmittelbarer (d. h. nicht durch Benutzung äusserer Kraftquellen vermittelter) Thätigkeit proportional. Der Vorstellungsinhalt des Wollens ist von den das Wollen begleitenden Empfindungen und Gefühlen zu unterscheiden; nur die letzteren zeigen Intensitätsunterschiede, nicht der erstere, der ebensowohl unbewusst wie bewusst sein kann. Der Klarheitsgrad des Bewusstseins hat mit der Energie des Wollens und der Intensität der Kraftäusserung gar nichts zu thun.

lechie und primäre Materie), zweitens eine innere Identität zwischen thätigem Denken und leidendem Empfinden, und drittens eine Identität dieser beiden Identitätsverhältnisse, d. h. eine Identität einerseits von primärer Materie und Empfindung, andererseits von Bewegungskraft und verstandesmässigem Denken. Diese vier Identitätsverhältnisse fliessen in eines zusammen: die Kraft ist thätig und leidend, Bewegungskraft und Vorstellungskraft zugleich. Sie ist thätig nur insofern sie andere Kräfte findet, die sich dazu hergeben, von ihr Wirkungen zu erleiden, und leidend nur insofern ihre Thätigkeit selbst wieder es sich gefallen lassen muss, durch die der anderen gehemmt und beschränkt zu werden; sie ist denkthätig, sofern sie ihre Wirkungen ideell antizipiert, und empfindend, sofern sie auf die erlittenen Hemmungen denkthätig reagiert. Diesen vier Identitäten steht die zuerst besprochene Identität von Realprincip und Idealprincip im Absoluten, von Willen und Idee in Gott, voran. Die Identitätsphilosophie zeigt also bei Leibniz ein wesentlich anderes Gepräge als bei Spinoza. —

Spinoza hatte gezeigt, dass es bei der Descartesschen Definition der Substanz keine Substanz ausser Gott geben könne. Leibniz aber wünschte den Individuen die Substantialität zu retten, und er sah ein, dass dies nur möglich sei, wenn er die Descartessche Definition der Substanz durch eine andere ersetzte. Was nicht thätig ist, existiert nicht; was aber als Einzelnes thätig ist, dem muss als Einzelnen eine Substantialität zugesprochen werden. Substanz ist also dasjenige, was, wenn es auch nicht durch sich ist, doch durch sich oder von sich aus handelt, oder den Grund, aus dem seine Veränderungen hervorgehen, in sich selbst trägt. Substanz ist mit anderen Worten die Kraft, thätig zu sein und zu leiden, d. h. die thätige, aber der Beschränkung durch andere thätige Kräfte unterworfene Kraft. Substanz ist also das Identische in Entelechie und primärer Materie, Denken und Empfinden. Substanz in diesem Sinne kann nur das Endliche und Viele sein, denn nur dieses kann auf seinesgleichen handeln und von ihm leiden; Gott ist also nicht Substanz in diesem Sinne, da ihm als Einem die Leidensfähigkeit fehlt, und nur wenn man die Kraft thätig zu sein ohne die Kraft zu leiden auch Substanz nennt, kann er in diesem modifizierten Sinne Substanz heissen.

Die Kraft ist unräumlich ideell, und deshalb nicht teilbar und nicht aus Teilen zusammengesetzt, weil nur das Ausgedehnte

beides sein kann. Die Kraft ist einfach, und nur in der Vorstellung befasst sie in der Einheit eine Vielheit, welche der Vielheit ihrer realen Beziehungen zu anderen Kräften entspricht. Als einfache Substanz und als Einheit ihrer inneren Zustände heisst sie Monade, und ist so der metaphysische ideell unteilbare Punkt, welcher dem physischen Atom entspricht, d. h. die Wahrheit dieses falsch aufgestellten Begriffes enthält. Da nur das Zusammengesetzte entstehen und vergehen kann, so ist die Monade als einfache ursprünglich und unvergänglich und entspricht auch darin dem Begriff der Substanz. Wir werden weiterhin sehen, ob diese Aufstellungen haltbar sind. —

Alle Substanzen sind nur als thätige, und ihre Thätigkeit ist zugleich reale Beziehung zu einander. Die realen Beziehungen, in denen eine Monade zu der Summe aller übrigen, d. h. dem Universum steht, hängen ab einerseits von dem (intelligiblen) Ort, den sie jeweilig zu allen übrigen einnimmt, und andererseits von ihrer eigenen Essenz und der Entwickelungsstufe, welche diese jeweilig erreicht hat. Je nach dem (intelligiblen) Ort der Monade spiegelt sich in ihr das Universum in einer anderen perspektivischen Projektion; aber in jeder solchen Projektion ist das Universum ganz widergespiegelt, abgebildet, ausgedrückt oder repräsentiert. Je nach der von der Idee oder dem Begriff der Monade abhängenden Essenz derselben und der zeitweilig erreichten Entwickelungsstufe der Monade wird diese durch ihren (intelligiblen) Ort bedingte Projektion des Universums klarer oder dunkler, deutlicher oder verworrener percipiert. Gott ist die einzige Monade, die das Universum vollkommen klar und deutlich appercipiert, weil er es nicht wie die geschaffenen Monaden reproduktiv empfindet, sondern produktiv setzt und schafft. Die Repräsentation ist die objektive (absolut unbewusste) Einheit in der Vielheit, gleich dem Schnittpunkt vieler graden Linien; die Perception ist das unmittelbare unreflektierte Bewusstwerden dessen, was in der Repräsentation objektiv gesetzt ist, also subjektive Einheit in der Vielheit; erst die Apperception ist das reflektierte Wissen mit dem Bewusstsein des Wissens. Die Perception oder das bloss unmittelbare Innewerden ist relativ unbewusst im Vergleich zu der Apperception; die Perception ist dunkel und verworren, die Apperception klar und distinkt.

Nur wenn der (intelligible) Ort und die Beziehung der Monaden

auf einander real sind, kann die perspektivische Verschiedenheit ihrer Weltvorstellung aus beiden abgeleitet werden; nur wenn die Veränderung des (intelligiblen) Orts als Korrelat der phänomenalen Bewegung real ist, nur dann kann durch solchen Ortswechsel auch die Summe der realen Beziehungen sich derart ändern, dass die perspektivische Projektion des Universums in der Monade eine andere wird. Es fragt sich nun, welcher Art die realen Beziehungen der Monaden unter einander sind; denn über den Ort und Ortswechsel ist bereits oben gehandelt. Die Frage nach den realen Beziehungen der Monaden unter einander ist das Problem der Kausalität.

Bekantlich leugnet Leibniz in allen seinen Schriften den physischen Einfluss der Monaden auf einander, und versteht darunter, dass weder Substanzen noch Accidentien, weder stoffliche Teilchen noch unstoffliche Zustände aus einer Monade in die andere hinüberfliessen können. Aber er hält daran fest, dass jeder Körper je nach der Entfernung auf alle anderen wirkt und von jenen durch Gegenwirkung erregt wird, und eben daraus die perspektivische Abspiegelung des Universums durch jede Monade folgt. Ebenso räumt er ein, dass oft ein Körper eine neue Kraft von einem anderen Körper erhält, welcher soviel dadurch von der seinigen verliert; er betrachtet also die Übertragung von Bewegung auf eine widerstehende Masse zugleich als wirkliche Kraftübertragung. Es ist also klar, dass er durch die Leugnung des physischen Einflusses keineswegs einen dynamischen Einfluss bestreiten will; physisch nennt er den Vorgang der Bewegungsübertragung nur, insofern es sich um phänomenale Bewegung handelt, während er die Übertragung der Kraft, die der Bewegung als Reales zu Grunde liegt, schon als etwas Metaphysisches und die mit ihr verknüpfte intelligible Ortsveränderung als etwas Ideales betrachtet. Leibniz lehrt einen metaphysischen Dynamismus, betrachtet die wirkenden Kräfte als etwas unräumlich Ideales, und setzt sie mit psychischen Kräften gleich; er könnte also den realen Einfluss derselben auf einander ebensowohl dynamischen oder psychischen Einfluss, wie idealen Einfluss nennen. Denn auch das Ideale ist bei Leibniz etwas höchst Reales, da aus seiner metaphysischen Realität alle physische Realität der räumlichen Erscheinung erst abgeleitet wird, und alles Geschehen aus den Ideen der Monaden und ihrer Essenz folgt.

Die Monade hat keine Fenster, durch die etwas in sie hineingelangen könnte, und ihre Einfachheit schliesst die Aufnahme von aussen herzukommender Teile aus. Damit erklärt sich Leibniz gegen die damals noch gewöhnliche Annahme, als ob Bilder der Dinge durch die Organe in die Seele hineingeschafft würden, und verweist auf die Widerlegung derselben durch die neueren Cartesianer (Malebranche). Er betont, dass die Seele alle Vorstellungen, sowohl Gedanken wie Empfindungen, aus sich selber schöpfe und durch eigene Thätigkeit hervorbringe; er bestreitet aber nicht, dass diese Vorstellungen unbewusst empfangene Eindrücke wiedergeben und zum Bewusstsein bringen, und dass die Einrichtung der Sinnesorgane dazu dient, diese Eindrücke der Aussenwelt stärker und bestimmter zu machen. Diese Eindrücke sind also wiederum als dynamische zu deuten, die nicht in die Monade selbst eindringen, sondern sie nur an ihrer Grenze berühren, die nicht ihr Wesen betreffen, sondern nur ihre Thätigkeit hemmen und beschränken. Die Kraftäusserungen bleiben in den Monaden selbst, und treten nicht aus ihnen heraus, aber indem sie die intelligible Ordnung der Lagen setzen, berühren sie einander so, dass sie sich hemmen und beschränken.

Nur wenn diese realen Beziehungen zwischen allem Daseienden bestehen, kann man es für wahrscheinlich erklären, dass unser Leben nicht ein blosser Traum ist, aus dem wir etwa beim Sterben erwachen, dass unsere Vorstellung des körperlichen Universums kein blosser Schein, sondern eine wohlbegründete Erscheinung sei. Streng beweisen lässt sich dies überhaupt nicht, und das Argument, dass andernfalls Gott ein Betrüger sein würde, ist unerheblich, da der Traum den gleichen Wert für uns wie die Wirklichkeit haben würde, und nur wir selbst es wären, die uns täuschten, wenn wir den von Gott dargebotenen Traum für mehr als Traum nähmen. —

Nur in einem Punkte macht Leibniz eine Ausnahme von den angenommenen realen dynamischen Beziehungen der Monaden aufeinander; das ist bei dem Einfluss der Seele auf den groben Leib, den er durch eine unendliche Stufenreihe in einander eingeschachtelter Samenleiber verschiedener Ordnungen vermittelt oder vielmehr ersetzt denkt. Wenn die theosophische Naturphilosophie zwischen Seele und Leib den oder vielmehr die spiritus als Vermittler annahm, so sah sie sich dazu durch die

Heterogeneität von Seele und Leib gedrängt; bei Leibniz hingegen, wo Seele und Leib gleichartige psychisch-dynamische Substanzen sind, kann dieses Motiv nicht wirksam sein. An seine Stelle tritt hier das andere, die mechanische Gesetzmässigkeit des körperlichen Geschehens nicht durch Eingriffe der Seele stören zu lassen, und weder eine Vermehrung oder Verminderung der konstanten Kraftgrösse der Körperwelt durch die Seelen, noch auch eine Richtungsveränderung der gesetzmässigen körperlichen Bewegungen durch seelischen Einfluss zuzugeben.

Aber die Begründung dieser Annahme scheint wenig gesichert. Dass auch die Richtung der Bewegung verharrt, wenn sie nicht durch neue Ursache verändert wird, ist richtig; aber dass nur Monaden niedrigster Ordnung und nicht auch solche höherer Ordnung zu solchen richtungsändernden Ursachen werden können, ist eine völlig unerweisliche Behauptung. Wenn alle Monaden wesentlich gleichartige, und nur graduell verschiedene dynamische Substanzen sind, so ist nicht abzusehen, warum die zum Range von Seelen emporgestiegenen Monaden die dynamische Beziehungsfähigkeit verloren haben sollen, die ihnen als schlafenden Monaden zukam. Dass Gott die körperlichen Bewegungserscheinungen gesetzmässig vorherbestimmt hat, ist richtig; aber ob er die dynamischen Einflüsse der zum Range von Seelen emporgestiegenen Monaden in dieses kosmische dynamische Beziehungssystem mit eingegliedert, oder ob er sie aus ihm ausgeschaltet hat, das folgt aus der blossen Prädetermination durchaus nicht. Dass die Kraftgrösse der Welt konstant ist, ist wiederum richtig; aber ob diese Kraftsumme mit Einschluss der zum Range von Seelen emporgestiegenen Monaden zu verstehen ist, oder unter Ausschluss derselben, das bleibt eine offene Frage. Unräumlich ideal sind auch die schlafenden Monaden niedrigster Ordnung in ihrem Sein und Wesen, und (intelligible) räumliche Beziehungen setzen sie erst durch ihre dynamische Thätigkeit; warum sollen da den höheren Monaden ebensolche Beziehungen verwehrt sein? Sollen sie der Monade schon auf der Stufe der anima oder erst auf derjenigen der mens verwehrt sein? Und wenn das erstere, wo beginnt die Grenzlinie der anima, da doch durch das Kontinuitätsgesetz alle festen Grenzen verwischt sind? —

Nun entsteht aber die weitere Frage: wie wirken die Dinge auf einander, wenn sie substantiell verschieden sind, wie kann

eine auch nur dynamische Berührung zwischen ihren Thätigkeiten stattfinden, wie kann die Thätigkeit einer Substanz die andere so treffen, dass sie dieselbe einschränkt und von ihr eingeschränkt wird? Die pantheistische Lösung Spinozas lehnt er ab, indem er zwar zugiebt, dass in Gott ein allgemeiner Geist gegeben sei, aber die Existenz der besonderen Geister neben diesem für verbürgt hält durch die Erfahrung unseres Selbstbewusstseins. Er findet mit Bayle die pantheistische Annahme lächerlich, dass Gott in diesem Geiste dieses, in jenem jenes ganz Entgegengesetzte wolle, während er doch in den entgegengesetzten Begehrungen innerhalb eines beschränkten Geistes nichts Lächerliches findet. Die pantheistische Lösung, welche allein die transeunte Kausalität zwischen zwei substantiellen Monaden in eine immanente Kausalität im absoluten Geiste verwandelt, widerstrebt ihm offenbar deshalb so sehr, weil er sich, wie die Gegner des Averroës, den allgemeinen oder absoluten Geist nur als eine selbstbewusste Persönlichkeit neben und über den beschränkten Personen denken kann.

Deshalb kann er sich nicht dazu verstehen, die realen dynamischen Beziehungen zwischen zwei Monaden als ideale Willensbeziehungen im absoluten Geiste aufzufassen. Andererseits bleibt ihm doch nichts übrig, als die ordnungsmässige Gesetzlichkeit des Weltlaufs und seine wunderbare Harmonie auf einen einheitlichen Grund zu beziehen, den er nur in Gott suchen kann. Gott hat das Universum oder die Gesamtheit der Monaden so geschaffen, dass der Weltlauf diese Aufeinanderfolge von realen Beziehungen entfalten musste, und diese im voraus geregelte Abfolge realer Beziehungen ist das, was man den Verkehr der Substanzen mit einander nennt. Alles, was wirklich besteht, ist nur, weil Gott es so gewollt hat, und so sind auch die wirklichen Beziehungen unter dem Geschaffenen nur, weil Gott sie so gewollt hat. Die Welt ist, wie bei Geulincx, eine grosse Maschine oder ein Uhrwerk, das aus unendlich vielen ineinandergeschachtelten und ineinandergreifenden Maschinen oder Uhrwerken besteht, deren Gang so vom Uhrmacher geregelt ist, dass alles klappt; sie ist, wie bei Malebranche, eine gesetzmässige Entwickelung, deren Gesetze Gott einmal festgestellt hat, um sie immer zu befolgen.

Die von Gott prästabilierte Harmonie schliesst das Reich der Gnade mit dem Reich der Natur, und innerhalb des letzteren das Reich der Zwecke und der wirkenden Ursachen mit einander zu-

sammen; sie verbindet ebenso gut die Seele mit ihrem Leibe, wie die Körper unter einander. Sie ist eine ideale metaphysische Harmonie, aber eine solche, welche die realen Beziehungen der Monaden unter einander regelt. Sie hat ihre Grenze, wo die oben erörterten Identitätsverhältnisse Platz greifen, denn das durch Identität Geeinte braucht nicht erst durch prästabilierte Harmonie verbunden zu werden. Dass die vielen verschiedenen perspektivischen Weltbilder in den Monaden in Harmonie unter einander stehen, ist allerdings eine Folge der prästabilierten Harmonie, aber nur eine mittelbare; denn sie stimmen nur deshalb und nur insoweit mit einander überein, weil und insoweit sie mit dem realen Universum übereinstimmen, und letzteres thun sie nur, weil und insoweit die diese Weltbilder producierenden Monaden durch das System der realen Beziehungen, welches durch die prästabilierte Harmonie geregelt ist, sich in bestimmter Weise gehemmt und eingeschränkt fühlen. Die prästabilierte Harmonie ist also reale universelle Gesetzmässigkeit der kosmischen Dynamik, durch welche die Berührungen und Kollisionen unter den Thätigkeiten getrennter Substanzen hergestellt werden, die sonst an einander vorbeigehen würden. —

Diese realistische Auffassung der prästabilierten Harmonie erhält noch dadurch eine Verstärkung, und wird zugleich erst dadurch in der Art ihrer Wirksamkeit verständlich, dass die Monaden nicht bloss einmal von Gott geschaffen und dann sich selbst überlassen worden sind, sondern dass sie stetige Effulgurationen Gottes sind. Wenn die Erhaltung der Monaden eine stetige Schöpfung ist, so müssen sie in jedem Augenblick von Gott neu gesetzt werden, und zwar jedesmal in der jetzt an der Reihe befindlichen Entwickelungsphase ihres Lebens, und mit den diesem Augenblick entsprechenden Zuständen der Thätigkeit und des Leidens. Da dies für alle Monaden gleichmässig gilt, so gilt es auch für das Universum als Ganzes. Die stetige Schöpfung hat in jedem Augenblick den Normen der prästabilierten Harmonie Rechnung zu tragen, und diese wird eben dadurch verwirklicht, dass die Welt in jedem Augenblick ihr gemäss neu geschaffen wird.

Der Daseinsinhalt der Welt in jedem Augenblick ihrer Entwickelung ist, falls sie noch fortbesteht, durch die prästabilierte Harmonie aller ihrer Teile bestimmt; dass sie aber in diesem Augenblick noch besteht, liegt an der Fortdauer des Schöpfungswillens.

Die Beziehungen zwischen je zwei Monaden oder zwischen einer Monade und der Summe der übrigen in diesem Augenblick sind ihrem idealen Inhalt nach durch die prästabilierte Harmonie determiniert; dass sie aber wirkliche Beziehungen, reale Relationen sind, das liegt an dem sie verwirklichenden stetigen Schöpfungswillen. Dass die realen Thätigkeiten zweier Monaden real sind, liegt an dem sie realisierenden Schöpfungswillen; dass sie aber reale Relation auf einander sind, dass sie sich treffen und einander einschränken, das kommt daher, weil ihre ideale Relation in der prästabilierten Harmonie gesetzt ist, und diese ideale Relation durch den stetigen Schöpfungswillen, der die Monaden verwirklicht, mitverwirklicht wird. Denn die Monaden sind nur als thätige, so dass sie auch nur als thätige, d. h. in einer bestimmten Phase ihrer Thätigkeit in jedem Augenblick verwirklicht werden können; sie können also nicht verwirklicht werden, ohne dass ihre der pästabilierten Harmonie entsprechende Thätigkeit mit verwirklicht wird, und wenn diese Thätigkeit eine auf andere Monaden bezogene ist, so muss sie durch die Verwirklichung zur realen Relation werden.

Es liegt auf der Hand, dass durch die Verbindung der prästabilierten Harmonie mit dem stetigen Schöpfungswillen die Unbegreiflichkeit der transeunten Kausalität überwunden ist, indem dieselbe zu einer in Gott immanenten umgewandelt ist. Denn die prästabilierte Harmonie, durch welche die ideale Relation bestimmt ist, und der stetige Schöpfungswille, durch den sie zur realen Relation verwirklicht wird, sind beide in Gott. Damit ist Leibniz in der Hauptsache zu Spinoza zurückgekehrt, und es bleiben nur die Unterschiede, dass Gott nach Spinoza die Modi in sich, nach Leibniz die Monaden ausser sich oder neben sich setzt, und dass Gott bei Spinoza unsubstantielle individuelle Thätigkeitsgruppen setzt, die von seiner absoluten Substanz getragen werden, bei Leibniz aber substantielle Thätigkeitsgruppen setzt. Beide Unterschiede lösen sich bei näherem Zusehen in nichts auf.

Die absolute Monade hat gar kein Neben oder Aussen, wohin sie die geschaffenen Monaden setzen könnte. Wenn die Monaden mit Hohlkugeln oder Blasen zu vergleichen sind, deren Aussenseite der Körperlichkeit, deren Innenseite der Geistigkeit entspricht, so hat die absolute Monade oder unendliche Kugel nur noch

Innenraum, weil nur noch Geistigkeit und keine Körperlichkeit mehr. Will sie Monaden setzen, so kann sie dieselben nur noch in sich setzen. — Die so gesetzten Monaden oder Kräfte sollen nach Leibniz darum Substanzen heissen, weil sie durch sich thätig sind, d. h. zu ihrer Thätigkeit keiner anderen Hilfe bedürfen. Nun hängt aber das Was der Thätigkeit einer Monade nicht von ihr selbst, als realer Substanz, sondern von ihrer ideellen Essenz als Glied der prästabilierten Harmonie aller ab, und das Dass ihrer Thätigkeit hängt nicht von ihr selbst, sondern von der Fortdauer des stetigen Schöpfungswillens ab, der den Inhalt der prästabilierten Harmonie und damit auch ihre ideelle Essenz realisiert. Die Thätigkeit der Monade ist also ganz ebenso wie ihre Existenz von einem anderen abhängig, nämlich von Gott nach seiner idealen und realen Seite; denn Gott wäre nichts, wenn nicht sein Verstand die Gesamtheit der Ideen und sein Wille die Gesamtheit ihrer Realisationstendenzen wäre. Die Monade verdankt ihr Dasein über diesen Augenblick hinaus in demselben Sinne der Fortdauer ihrer kompossiblen Realisationstendenz als Moment des göttlichen Willens, wie sie den Inhalt ihrer Thätigkeit ihrer kompossiblen idealen Essenz als Moment des göttlichen Verstandes verdankt. Beides sind überweltliche und vorweltliche Faktoren in Gott, oder integrierende und konstituierende Momente Gottes hinsichtlich seines Verstandes und Willens. Nur wenn Gott ein blosses Aggregat aus vielen Ideen und ihren Realisationstendenzen wäre, nur wenn Gott ein unsubstantielles Kompositum und die Ideen die wahren Substanzen wären, nur dann könnte von einer Substantialität der Monaden die Rede sein. So lange aber Gott als einheitliches Wesen gegen diese atheistische Verflüchtigung seiner Substanz gewahrt bleiben soll, so lange können die Monaden ebensowenig nach der Leibnizschen, wie nach der Descartesschen Definition Substanzen heissen, sondern sie sind als stetige Effulgurationen Gottes endliche Ausschnitte seiner Thätigkeit. Leibniz hat sich also vergeblich bemüht, die Monaden zu Substanzen zu machen und dadurch den Kreis des Pantheismus zu durchbrechen; seine Leistung und sein Verdienst liegt in der genaueren Durchbildung der Identitätsphilosophie und in der Verschmelzung des Spinozistischen Individualismus mit dem van Helmontschen. —

Das letzte Motiv, wodurch Leibniz zu seinem Rettungsversuch der individuellen Substantialität angetrieben war, lag in dem

Wunsche, die menschliche Willensfreiheit zu wahren. Aber gerade diese ist in der prästabilierten Harmonie völlig verschlungen und alle Bemühungen, sie in und neben dieser zu behaupten, machen den Eindruck kläglicher Sophistik. Leibniz zeigt erstens, dass die Willensentscheidung ohne logischen Widerspruch mit sich selbst auch anders ausfallen könnte, also in diesem Sinne nicht logisch notwendig ist, zweitens, dass sie, wie schon Spinoza betonte, nicht aus äusserem Zwange erfolgt, sondern aus einem inneren Motivationsprozess; aber diese Bestimmungen liegen völlig innerhalb des metaphysischen und psychologischen Determinismus. Er acceptiert dann drittens die Lehre des Spinoza, dass der Wille um so freier von Affekten und Leidenschaften wird, je mehr er sich der Vernunft unterwirft, ohne auch damit über Spinozas Determinismus hinaus zu gelangen. Dass die einzelnen Impulse und Motive als einzelne dem Willen nur eine Neigung geben, nicht ihn nötigen, ist richtig; aber von der Gesamtheit der jeweilig wirksamen Motive ist dies nicht zu behaupten, so dass auch auf diesen Unterschied kein Rest von Willensfreiheit zu stützen ist. Wenn die Ideen der Monaden von Gott nicht gebildet, sondern schon vorgefunden sind, so trägt die präexistentielle Idee des Menschen und nicht der wirkliche Mensch die Verantwortung für die ideelle Beschaffenheit seines Wesens und Charakters; dafür aber, dass diese Idee zur Wirklichkeit des Daseins gelangt ist, trägt erst recht nicht der Mensch, sondern der Gott-Schöpfer die Verantwortung. Das Motiv zur Rettung der individuellen Substantialität ist also selbst hinfällig, indem es aus Vorurteilen und Missverständnissen entspringt. —

In der bisher entwickelten realistischen Ansicht des Leibnizschen Systems sind bereits bedeutsame idealistische Bestandteile enthalten, die aber den Charakter des Realismus, des metaphysischen Dynamismus und der realen kausalen Relationen unter den Kräften nicht aufheben. Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und materielle Körperlichkeit sind zu einem Schein der Einbildung herabgesetzt, der allerdings durch reale Relationen bedingt und begründet ist; sobald aber die Reflexion auf die Begründung der subjektiven Erscheinung durch reale (intelligible) Korrelate bei Seite gelassen wird, muss jede Betonung der Phänomenalität jener Anschauungen schlechthin idealistisch in erkenntnistheoretischem Sinne klingen. Die Produktion aller Vorstellungen, auch der

Empfindungen und Wahrnehmungen aus dem Inneren der Monade, und der Ersatz eines physischen Einflusses durch einen idealen muss ebenfalls den Schein eines völligen Idealismus erwecken, wenn der Hinweis auf die Anregung zur Vorstellungsproduktion durch dynamisches Affizieren und die nähere Bestimmung des idealen Einflusses im Sinne einer metaphysischen Dynamik bei Seite gelassen wird. Die inkonsequente Ausschaltung der Seele aus dieser metaphysischen Dynamik durch Einschaltung einer unendlichen Reihe von ineinandergeschachtelten Samenleibern bildet bereits einen Übergang zur idealistischen Seite des Systems und ein Hauptmotiv zu ihrer Pflege. Aber sie lässt doch immerhin noch den realen dynamischen Einfluss jedes Samenleibes n ter Ordnung auf denjenigen (n—1) ter Ordnung und den Einfluss des Samenleibes erster Ordnung auf den groben Leib bestehen, bleibt also insofern noch realistisch.

Die eigentlich idealistische Seite des Leibnizschen Systems tritt erst da hervor, wo es aufhört, Identitätsphilosophie zu sein, wo nicht nur die sekundäre Materie, sondern auch die primäre Materie oder das Leiden der Monade für einen bloss subjektiven Schein der Vorstellung erklärt wird, wo die Hemmung oder Beschränkung aus einem realen dynamischen Einfluss fremder Thätigkeit zu einer bloss subjektiven Einbildung eines solchen herabgesetzt wird, und die Monade in der That nur durch die Endlichkeit ihrer eigenen Essenz beschränkt ist. Wir sahen oben, dass aus identitätsphilosophischem Gesichtspunkt Thätigsein und klare, deutliche Vorstellungen, Leiden und dunkle, verworrene Vorstellungen gleichgesetzt wurden als äussere und innere Seite derselben Thätigkeit; aus idealistischem Gesichtspunkt haben nur die Vorstellungen, seien sie nun klar oder dunkel, Wirklichkeit, und ist es Täuschung, dass man mit ihnen ein reales Handeln oder Leiden verknüpft denkt. Aus identitätsphilosophischem Gesichtspunkt ist das Begehren, welches den Übergang von einer Vorstellung zur anderen vollzieht, eins mit dem dynamischen Streben, das mechanisch als von innen kommende positive oder negative Beschleunigung der Bewegung zu bestimmen ist; aus idealistischem Gesichtspunkt ist das innere Begehren das allein Existierende und die Deutung auf korrespondierende dynamische Impulse fällt mit unter den subjektiven Schein. —

Aus realistischem Gesichtspunkt entspricht dem subjektiven

Schein des Körpers nicht nur eine Gruppe von Monaden, sondern auch die Gesamtheit der realen dynamischen Beziehungen dieser Monadengruppe unter einander und zur wahrnehmenden Monade; aus idealistischem Gesichtspunkt entspricht ihm nur eine Summe vorstellender Monaden, die sowohl unter sich, als auch zur vorstellenden Monade reell beziehungslos sind. Nach der realistischen Auffassung ist für jede Monade unmittelbarer äusserer Gegenstand die Summe anderer Monaden, welche zu ihr augenblicklich in realer Beziehung stehen, und die ihr augenblicklich zugekehrte Seite der göttlichen Gesamtthätigkeit darstellen; nach der idealistischen Auffassung ist Gott der einzige unmittelbar äussere Gegenstand, weil er allein auf die Monade einwirkt, und zwar Gott unter Ausschluss der von ihm gleichzeitig auf alle übrigen Monaden gerichteten Thätigkeit. Nach der realistischen Auffassung spiegelt die Monade je nach ihrem intelligiblen Ort ein perspektivisches Bild des Universums ab; nach der idealistischen hängt das, was die Monade vorstellt, nur von ihrem eigenen Wesen, und dieses nur von Gott, als dem Träger der entsprechenden Idee, ab.

Nach der realistischen Auffassung haben die mechanischen Gesetze reale Bedeutung für die (intelligible) Ortsveränderung der Monaden; nach der idealistischen Auffassung haben sie nur eine subjektiv-ideale Bedeutung für die scheinbare Ortsveränderung der phänomenalen Körper. Nach der realistischen Auffassung wirkt zwar die Seelenmonade nicht unmittelbar auf den groben Leib, aber doch durch phylogenetische Vermittelung ihrer Samenleibereinschachtelung, und wird von dem groben Leibe unmittelbar affiziert; nach der idealistischen Auffassung wirken weder die Samenleiber auf einander oder auf den groben Leib, noch wird die Seele von diesem affiziert.

Nach der realistischen Auffassung wird durch die prästabilierte Harmonie die Gesamtheit der realen Beziehungen aller individuellen Thätigkeiten geregelt und dadurch mittelbar auch der von diesen Beziehungen abhängige jeweilige Vorstellungsinhalt aller Individuen; nach der idealistischen Auffassung wird durch die prästabilierte Harmonie unmittelbar der innere Vorstellungsablauf aller Monaden geregelt, da es reale Beziehungen nicht giebt. Nach der realistischen Auffassung giebt es für die Monaden eine der phänomenalen Räumlichkeit entsprechende reale Ordnung der Lagen, die eine reale Veränderung (intelligible Bewegung) ge-

stattet; nach der idealistischen Auffassung giebt es nur eine ideale Ordnung der Monaden nach der Beschaffenheit der in ihnen verwirklichten Ideen, und diese Ordnung der Ideen in Gott ist eine ewige, unabänderliche, die keinen intelligiblen Ortswechsel gestattet, also die Phänomene der Bewegung nicht erklären kann. Nach der realistischen Auffassung muss es ausser den Geistern Materie und reale Bewegung geben, weil ohne diese die Ordnung der Aufeinanderfolge und des Orts unmöglich wäre, welche die unentbehrliche Verknüpfung der Geister bilden; nach der idealistischen Auffassung giebt es nur Geister und in ihnen den subjektiven Schein von Materie und Bewegung, Folge und Ort. —

Leibniz glaubt beide Seiten vereinigen zu können, indem er auf den schon oben erwähnten metaphysischen Mechanismus der Ideen in Gott zurückgreift. Jede Idee für sich allein ist logisch möglich, sofern sie sich nicht selbst widerspricht; aber das Dasein einer jeden mit den anderen zusammen ist nur soweit möglich, als sie sich unter einander nicht widersprechen. Indem nun alle zur Verwirklichung drängen, vollzieht sich unter ihnen ein Kampf ums Dasein in der Wirklichkeit, dessen Resultat eine natürliche Auslese des Unangepassten oder Unverträglichen ist. In diesem Kampf um die Verwirklichung müssen die Ideen mit stärkerer Realisationstendenz das Übergewicht über die mit schwächerer haben, also über ihre Zulassung entscheiden. Stärker, oder mit stärkerer Tendenz zur Verwirklichung begabt sind die Ideen mit mehr Essenz und Vollkommenheit, die bei der Verwirklichung zu höheren Monaden werden. Also werden die Ideen der niederen Monaden von den Ideen der höheren Monaden (wenn auch nicht in ihrem unabänderlichen Wesen, so doch in ihrer Zulassung zur Wirklichkeit) mehr beeinflusst, als umgekehrt; bei den verwirklichten Monaden erscheint dies als vorwiegende Thätigkeit der höheren und vorwiegendes Leiden der niederen Monaden. Die reale Kausalität der Monaden ist demnach zwar ein blosser Schein, aber ein wohlbegründeter Schein insofern, als er auf eine faktische Beeinflussung der Ideen unter einander vor der Schöpfung als sein Korrelat hinweist. Der ideale Einfluss ist als realer dynamischer Einfluss aufrecht erhalten, aber nur in der Sphäre eines vorweltlichen Ideenreichs, nicht in der Welt selbst. In der Welt selbst vollziehen sich die inneren Entwickelungsläufe in gesetzmässigem Parallelismus, so dass sich die einmal vor der Schöpfung

gesetzte Harmonie des Kompossiblen im ganzen Weltlauf erhält und so als prästabilierte Harmonie erscheint.

Die Lösung ist so geistreich, wie sie in dieser Form unhaltbar ist. Die Kausalität der Monaden oder der Schein derselben bezieht sich weder auf ihr unabänderliches Wesen, noch auf die Zulassung dieses ideellen Wesens zur Existenz, sondern auf ihre zeitlich wechselnden Accidentien und Modi, die aus jener vorweltlichen Mechanik der ewigen Ideen auf keine Weise zu erklären ist. Wenn aber wirklich die Harmonie der Ideen vor der Schöpfung sich auf die angegebene Weise hergestellt hätte, so müsste sie doch sich immer von neuem herstellen, um als Harmonie bestehen zu bleiben; denn aus dem blossen Parallelismus der Entwickelungsläufe ist die perspektivische Weltspiegelung in jeder Monade durchaus noch nicht zu erklären, weil nichts dafür Bürgschaft leistet, dass die inneren Entwickelungsabläufe der substantiell getrennten Ideen sich ebenfalls harmonisch oder auch nur mit gleicher Entwickelungsgeschwindigkeit vollziehen werden. Auch bei bestehender Harmonie der ideellen Essenzen muss doch die stetige Harmonie der Thätigkeiten und leidenden Zustände unter den Monaden immer neu gesetzt werden, wenn jede unabhängig von allen anderen bloss ihr eigenes Wesen zu entfalten strebt. Nur in Einer absoluten Idee, nicht in dem einheitslosen Nebeneinander vieler Ideen ist die Gleichmässigkeit der Entwickelungsgeschwindigkeit und der Harmonie aller ihrer Entwickelungsphasen von Anfang an verbürgt; nur bei ihr wird die stetige Harmonie zugleich zur logisch prädeterminierten oder prästabilierten. Der Kampf der Ideen ums Dasein ist selbst eine Vorstellungsweise, die nur auf dem Boden eines ontologischen Pluralismus Platz greifen konnte; eine monistische absolute Idee bestimmt vielmehr alle ihre idealen Glieder ohne Kampf ganz von selbst so, dass sie harmonisch zu einander passen, weil alle aus dem Ganzen heraus bestimmt sind. Sind die Ideen substantiell viele, dann ist Gottes Verstand nur die Summe der von ihm unabhängigen Ideen, und Gottes Wille nur die von ihm ebenso unabhängige mechanische Resultante ihrer kollidierenden Realisationstendenzen; dann tritt die Vielheit der Ideen an Stelle Gottes, oder setzt wenigstens Gott zu dem passiven Schauplatz ihrer Mechanik herab. Sind aber die Ideen Ideen Gottes, dann sind sie auch nur Momente seiner Einen, absoluten Idee. Sind die

Ideen viele und substantiell getrennte, und Gott nur der passive Schauplatz ihres Kampfes ums Dasein, so kann auch Gott die transeunte Kausalität unter ihnen nicht zu einer immanenten machen, so ist das Problem der transeunten Kausalität zwischen getrennten Substanzen nicht gelöst, sondern nur aus der Welt der wirklichen Monaden in das Reich der nach Wirklichkeit strebenden Ideen zurückgeschoben. Soll aber ihre Kausalität eine in Gott immanente sein, so dürfen sie nur Glieder der einheitlichen göttlichen Thätigkeit, nur Momente seines einheitlichen Vorstellens und Wollens sein.

Ein Unterschied des Possiblen und Kompossiblen ist nur denkbar, wenn die Ideen als viele hypostasiert werden; wenn sie als logische Gliederungsmomente der einen Idee gefasst werden, dann ist das Inkompossible auch impossibel in der einen Idee. So bleibt für einen metaphysisch-realen Einfluss der vorweltlichen Ideen auf einander kein Platz, und damit entfällt auch das intelligible Korrelat, durch Beziehung auf welches die Kausalität der Monaden unter einander zu einem wohlbegründeten Schein werden sollte. Wenn ein realer Prozess unter den Ideen Platz greifen soll, so kann er dies nicht vor und jenseits der Welt, sondern nur in ihr, nicht in den reinen Ideen, die dem schöpferischen Realisationswillen als blosse logische Möglichkeiten vorhergehen, sondern nur in den zum Inhalt dieses Realisationswillens gewordenen aktuellen Ideen, d. h. in den dynamisch realisierten und eben damit zur Welt gewordenen Ideen, die einander logisch-ideell und dynamisch-reell zugleich beeinflussen. Dies führt uns aber zum realistischen metaphysischen Dynamismus zurück. —

Wenn diese Verschmelzung der realistischen und idealistischen Seite des Systems verunglückt ist, so ist es die idealistische Seite allein nicht minder. Wenn Gott der einzige unmittelbar äussere, weil der einzige unmittelbar auf mich wirkende Gegenstand ist, und ich von den übrigen Monaden nur so viel positiv erkenne, als Gott in mich hineingelegt hat, so müsste ich meine Welterkenntnis deduktiv aus meiner Gotteserkenntnis entwickeln können, um mich ihrer sicher zu fühlen. Das kann ich aber nicht, also kann ich auch nicht wissen, ob es ausser mir noch andere Monaden giebt, oder ob meine Vorstellung solcher bloss ein mir von Gott pädagogisch eingegebener Traum ist, aus dem ich beim Sterben erwachen soll. Die ganze Monadenlehre schwebt deshalb bei

ihrer idealistischen Deutung in der Luft, und es bleibt nichts als Ich und Gott, wenn nicht auch dieser bloss meine Einbildung ist.

Wir hatten bei Descartes, Geulincx, Malebranche und Spinoza gesehen, dass der Beweis für die Existenz einer ausgedehnten Körperwelt darum unerbringlich geworden war, weil man die Kausalität der Körperwelt auf die Geister aufgehoben hatte. Nun hatte die Leibnizsche Identitätsphilosophie das Hindernis der Heterogeneität von Körper und Geist glücklich beseitigt und die Möglichkeit einer Kausalität zwischen beiden durch ihre dynamisch-psychische Gleichartigkeit wieder hergestellt, während schon Spinoza die Unbegreiflichkeit einer transeunten Kausalität durch Umwandlung derselben in immanente gehoben hatte. Da auf einmal soll die Kausalität zwischen den gleichartigen dynamisch-psychischen Monaden, die nichts als stetige Effulgurationen Gottes sind, wieder in Frage gestellt und zu einem blossen Schein herabgesetzt werden, der aus dem Parallelismus der inneren Vorstellungsabläufe einerseits und der vorweltlichen metaphysischen Mechanik der Ideen andrerseits entspringt?

In der That hat diese idealistische Seite des Leibnizschen Systems keinen praktischen Einfluss auf die nächsten Generationen gewonnen; erst Schelling zog sie wissentlich hervor, aber es blieb unserer Zeit des herrschenden Neukantianismus der Versuch vorbehalten, das ganze System aus dieser idealistischen Geistesströmung zu deuten. Eine unbefangene Geschichtsschreibung wird darauf verzichten, ein einheitlich realistisches oder ein einheitlich idealistisches System aus den Leibnizschen Schriften zu konstruieren und wird den grossen Denker nicht zu verkleinern fürchten, wenn sie die mit einander ringenden Gedankenströmungen, die sich in seinen Werken kreuzen, ungeschmälert zu ihrem Rechte kommen lässt. Sein Ruhm wird dadurch nicht verringert, dass er mit seinen wichtigsten Absichten gescheitert ist.

Er wollte die menschliche Freiheit retten, die Substantialität des Individuums sicher stellen, und die reale Kausalität, beziehungsweise ihren Schein erklärlich machen, auch ohne sie auf eine immanente Kausalität Gottes zurückzuführen; aber sein System führt zum reinen Determinismus, zu den stetigen Effulgurationen Gottes und zu einem stetigen idealen Einfluss der Ideen auf einander im Absoluten als Grundlage der Kausalität zurück. Um die Möglichkeit individueller Substanzen zu retten, löst er

die Einheit der göttlichen Idee in eine Vielheit ewig unabänderlicher Ideen auf, ohne doch die metaphysische Mechanik dieser Ideen aufgeben zu wollen; wird die ideale Einheit der absoluten Idee im göttlichen Verstand auf Grund dieser Ideenmechanik wieder hergestellt, d. h. werden die Einzelideen zu logischen Momenten der absoluten Idee herabgesetzt, dann entschwindet die Möglichkeit, die stetigen Willensrealisationen dieser Partialideen, d. h. die realen Individuen, für Substanzen auszugeben. — Mit der Entlastung Gottes von der Verantwortlichkeit für das Übel und das Böse hatte er nicht mehr Glück; seine Theodicee, die in keinem Punkte über die Plotinische hinausgeht, aber in vielen hinter dieser zurückbleibt, ruht auf der unangefochtenen Voraussetzung, dass doch jedenfalls eine Welt sein müsse. Obwohl er anerkennt, dass das Nichts einfacher und leichter sei als das Etwas, und die Frage: »warum giebt es überhaupt Etwas und nicht vielmehr Nichts?« für berechtigt hält, so benutzt er diese Frage doch nur, um aus der gegebenen Existenz der Welt auf die Existenz eines zureichenden Grundes derselben zu schliessen; aber niemals fällt es ihm ein, die Sache von der anderen Seite anzusehen und zu fragen: wenn es schon einen überweltlichen und vorweltlichen Gott gab, warum bevorzugte dieser nicht wenigstens in Bezug auf das weltliche Dasein das »einfachere und leichtere« Nichts vor dem Etwas? —

Was die Leibnizsche Definition der Substanz als des durch sich Thätigen oder der Kraft betrifft, so kann man sie als eine Bereicherung der Descartesschen gelten lassen, ohne zuzugeben, dass diese durch sie umgestossen wird, wie Leibniz glaubt. Was durch sich selbst thätig sein soll, kann nur ein Insichseiendes sein; was kein Insichseiendes ist, kann auch nicht durch sich thätig sein. Nur was sein Sein in sich selbst hat und keines anderen Hilfe zu seinem Sein bedarf, nur das kann auch die Kraft zur Thätigkeit aus seinem Sein schöpfen. Hat Spinoza gezeigt, dass nur das Absolute wahrhaft in sich seiend ist, so hat Leibniz wider Willen den Nachweis hinzugefügt, dass nur das Absolute wahrhaftes, letztes und ursprüngliches Subjekt der Thätigkeit sein kann, dass die Kraft nur als Eine absolute Kraft existieren kann, wenn auch ihre Äusserungen, Manifestationen oder Ausstrahlungen (Effulgurationen) viele sein müssen, um real zu sein, weil sie nämlich nur als viele einander hemmen und beschränken können.

Ausser den Kategorien der Substanz und Ursache nennt Leibniz noch Sein, Identität, Empfindung, Schluss, Gutes, Wahres, Thun, Leiden, Dauer, Möglichkeit und vieles andere als Beispiele von Begriffen, die uns virtuell oder potentiell angeboren sind, und die wir aus unserem eigenen Grunde oder unserer Natur ziehen können, vermöge eines Instinktes, den Gott in uns gelegt hat. An anderen Stellen (nouv. ess. III, 10) scheint er anzunehmen, dass es letzten Endes nur fünf titres généraux oder prédicaments sind, aus denen die übrigen sich durch Zusammensetzung bilden, nämlich Substanz, Quantität, Qualität, Thätigkeit oder Leiden und Relation; aber wie aus diesen die übrigen abgeleitet werden sollen, giebt er nicht an. Wieder an einer anderen Stelle (ebd. II, 12) erklärt er sich mit Lockes Einteilung in Substanzen, Modi und Relationen einverstanden, woraus man schliessen darf, dass er Quantität, Qualität und Thätigkeit oder Leiden hier unter Modus zusammengefasst denkt.

Alle diese Begriffe nebst den übrigen sind in unserem Geiste angelegte Formen, ähnlich wie die Formen der Dinge bei Averroës in der Materie angelegt sind; der Instinkt, der sie entwickelt, ist selbst eine dunkle und verhüllte Vernunft. Wenn sogar die sinnliche Empfindung ein von innen heraus geborenes Produkt des Geistes ist, wie viel mehr müssen es nicht die Kategorien sein, welche die dunkle Thätigkeit schon in die Empfindung und Wahrnehmung mit hineinlegt, bevor das klare Denken des Verstandes sie durch Abstraktion wieder aus ihnen herausholt. So ist allerdings nichts im (bewussten) Verstande, was nicht vorher in den Sinnen gewesen wäre; aber in dem, was die Sinne darbieten, steckt schon der (unbewusste) Verstand selbst, d. h. die dunkle instinktive Vernunftthätigkeit, durch welche die Seele bei der Produktion der Sinnesempfindungen dafür Sorge trägt, sie auch gleich nach Kategorien geordnet zu produzieren.

Während Locke die Sinnesempfindungen als von aussen gegebene Sinneseindrücke deutet und deshalb meint, dass auch die aus ihnen abstrahierbaren Kategorien uns mit ihnen von aussen zufliessen, betont Leibniz, dass sowohl die sinnlichen Empfindungen, als auch die ihnen unbewusst immanenten Kategorien Produkte der Seele von innen heraus sind. Aber Leibniz beachtet nicht die Hemmungen und Beschränkungen durch äussere Kräfte, welche für die Seele als unbewusster, auslösender Reiz

für gerade diese und keine anderen Reaktionen wirken, während Locke recht hat, auf diese specifischen und singulären Affektionen der Sinne Gewicht zu legen und nur darin irrt, dass er diese unbewussten Erregungsursachen der Sinne mit den bewussten Reaktionen der Seele verwechselt und vermengt. Leibniz kann diese äusseren Erregungsursachen nur aus dem realistischen Gesichtspunkt seines Systems zugeben, muss sie aber aus dem idealistischen Gesichtspunkt leugnen; so zwischen ihrer principiellen Anerkennung und Ableugnung schwankend, hat er sie in seiner Erkenntnistheorie nicht nach Gebühr würdigen können. —

In Bezug auf Möglichkeit und Notwendigkeit führt Leibniz die Unterscheidung zwischen dem logisch (oder metaphysisch) Möglichen und Notwendigen und teleologisch (oder moralisch) Möglichen und Notwendigen ein. Das teleologisch Notwendige muss zwar ein logisch Mögliches sein, ist aber noch nicht ein logisch Notwendiges, sondern in logischer Hinsicht ein Zufälliges; so ist z. B. die Existenz der Welt etwas teleologisch Notwendiges, aber logisch Zufälliges. Dem logisch Möglichen entspricht die Macht, dem teleologisch Notwendigen der Wille Gottes. Das logisch Mögliche und Notwendige hängt von dem Satz der Identität oder des Widerspruchs ab, der das mathematische Gebiet beherrscht; das teleologisch Mögliche und Notwendige von dem Satz des zureichenden Grundes oder dem Gesetz des Besten und Passendsten, welches die dynamischen Gründe der Mechanik beherrscht, weil die wirkenden Ursachen von den Zweckursachen abhängen. Da das teleologisch Mögliche von Leibniz als die widerspruchslose gleichzeitige Wirklichkeit der Ideen, und das teleologisch Notwendige als die mechanische Resultante aus dem Kampf der Ideen ums Dasein gedeutet wird, so hängt offenbar das Teleologische von dem Logischen in seiner Anwendung auf die Gesamtheit der Ideen ab; der Satz des zureichenden Grundes führt somit zurück auf den Satz des Widerspruchs, sofern einerseits der letztere an die einheitliche Totalität der Ideen und nicht bloss an die einzelnen Ideen als Massstab angelegt wird, und sofern andererseits die Realisationstendenz (oder das Wollen) als eine den Ideen als solchen einwohnende Eigenschaft aufgefasst wird. So führt der Satz vom zureichenden Grunde, der in der subjektiven Logik des Erkennens seinen theoretischen Ursprung

hat, durch die reale Kausalität und die metaphysische Teleologie hindurch zu dem absolut Logischen in den Ideen zurück.

Spinoza hatte aus der Selbstbestimmung des Absoluten die Teleologie gänzlich ausgeschlossen, aber in dem vernünftigen Streben des Menschen nach vernünftiger Freiheit wenigstens in den endlichen Modis der Menschen durch eine Hinterthür wieder hereingelassen. Bei Leibniz wirkt jede Monade, sofern sie Form oder Entelechie ist, teleologisch nicht nur auf ihre primäre Materie, sondern auch auf die in ihren Samenleibern und ihrem Körper vereinigten Monaden. All dieses teleologische Wirken hängt aber an der prästabilierten Harmonie, und diese ist wieder nur der Ausdruck für die metaphysische Mechanik der Ideen und ihrer Realisationstendenzen. Alles Wirkliche hängt von den zureichenden Gründen ab, diese aber sind nur zureichende Gründe, sofern sie durch die Mechanik der Ideen gesetzt sind. Die Verwirklichung des Niederen ist abhängig von seiner Angepasstheit an das Höhere, also gleichsam von der Zulassung durch die höheren Ideen; so hängen die Leiber von den Seelen, die wirkenden Ursachen von den Zweckursachen, das Reich der Natur von dem Reich der Gnade ab. Diese Art der Teleologie wird von dem Kampf Spinozas gegen die Zweckursachen im einzelnen nicht mehr getroffen, da sie die Geltung der mechanischen Naturgesetze nicht aufhebt, sondern voraussetzt.

Was dieser Teleologie noch fehlt, ist der Begriff einer universellen Entwickelung; denn die Monaden bleiben dieselben, und nicht alle, sondern nur die von Anfang an für eine höhere Stufe bestimmten machen eine individuelle Entwickelung durch. Der Kreislauf der einzelnen Evolutionen und Involutionen wird zu einem Aufsteigen für die Monade nur unter der Voraussetzung, dass sie die einmal unterwegs erlangten höheren Eigenschaften (z. B. menschliche Vernunft) nicht wieder verlieren kann; diese Voraussetzung selbst aber steht bei Leibniz als blosses Postulat da, das aus dem System nicht zu begründen ist.

c. Die Wiederauflösung der Identitätsphilosophie.

Der spekulative Gedankenflug der Spinoza und Leibniz war ihren Zeitgenossen zu hoch, zu kühn und zu paradox; es musste erst ein neues Jahrhundert heraufsteigen, bevor eine Erneuerung

dieser Spekulationen bei den Gebildetsten der Nation einen Widerhall finden konnte, der auch dann noch schon in der zweiten Generation verklang. Spinoza blieb bis zu Lessing, Herder, Goethe, Jacobi, Schelling und Schleiermacher hin unbeachtet und unverstanden; der Philosoph Leibniz wurde hauptsächlich wegen seiner Theodicee, d. h. wegen seines Versöhnungsversuches von Dogma und Vernunft gefeiert, während seine spekulativen Tiefen zunächst verschlossen blieben. Es galt nun, von der Leibnizschen Philosophie zunächst so viel zu retten, als dem nächstfolgenden Geschlecht verständlich war; es galt ferner, das lateinisch und französisch Gedachte zu verdeutschen und dadurch der deutschen Bildung einzuverleiben; es galt endlich, Umschau zu halten über den Stand des philosophischen Bewusstseins, wie es sich unter dem Einfluss der neueren Philosophen entwickelt hatte, und sich eine systematische Übersicht zu verschaffen über seinen begrifflichen Inhalt durch vergleichende Analyse der Begriffe und Darlegung ihres Zusammenhanges untereinander. Zur Lösung dieser Aufgabe war ein nüchterner, verständiger Scharfsinn von pedantischer Gründlichkeit geeigneter, als ein kühn vordringender metaphysischer Tiefsinn. Es musste der Versuch gemacht werden, sich über vieles Rechenschaft abzulegen, was damals den Gebildeten der Nation neu und wichtig schien, wenn es uns auch heute veraltet oder selbstverständlich anmutet, und es durfte eine umständliche Breite der Erörterung nicht gescheut werden, wenn bei dem Mangel an Tiefe doch noch eine erschöpfende formale Gründlichkeit erzielt werden sollte. Die verflachende Popularisierung dieser Periode wurde durch diese formalen Eigenschaften zu einer philosophischen Schulung des Denkens für das deutsche Volk, durch welche der gewaltige Aufschwung am Ende des achtzehnten Jahrhunderts vorbereitet wurde. Der Rationalismus und einseitige Intellektualismus wurde festgehalten, und die Deduktion blieb die allgemein anerkannte philosophische Methode; aber mit dem formellen Rationalismus verband sich ein praktisches Nützlichkeitsstreben, das auf dem Grunde einer durchweg anthropocentrischen Weltanschauung zu recht banausischen Ergebnissen und zu einer kleinlich beschränkten Teleologie führen musste.

Der tonangebende Führer dieser Periode, Christian Wolff (1679—1754), vollzieht den Rückfall aus der pluralistischen Identi-

tätsphilosophie in den Descartesschen Dualismus, obwohl er die Monadenlehre und ihre phänomenalistischen Bestandteile festhält. Die Körper sind Erscheinungen, die aus physikalischen Korpuskeln gleichartiger Natur zusammengesetzt sind; ein solches Korpuskel ist aber selbst wieder in Korpuskel ungleichartiger Beschaffenheit zerlegbar, mit denen sich die Physik noch nicht beschäftigt hat (Moleküle der chemischen Elemente). Ein solches primäres Korpuskel ist aber wiederum zusammengesetzt aus den ursprünglichen punktuellen Atomen der Natur, welche die wahren Monaden sind. Ausdehnung, Gestalt und Bewegung sind nur Phänomene und kommen den Monaden nicht zu, welche ohne leere Zwischenräume sich berührend aneinandergelagert sind und durch ihre Kraftimpulse die Phänomene der stetigen Raumerfüllung, Körperlichkeit und Bewegung hervorbringen. Diese Monaden haben zwei Kräfte, die der Thätigkeit und des Leidens oder Widerstandes; von einer Identität beider Kräfte ist aber hier keine Rede mehr, da Wolff nur stark in der Analyse, aber nicht in der Synthese ist, und das Gesetz der Stetigkeit nicht anerkennt. Die Monaden der Körperlichkeit haben kein Vorstellungs- und Begehrungsvermögen, wie die Seelen, sondern nur Bewegungs- und Widerstandskraft, d. h. innere Kräfte unbekannter Art, aus denen Bewegung und Hemmung als Erscheinungen hervorgehen. Das Denken kommt nur den Seelen zu, wie die Bewegung nur den Körpern.

So ist an Stelle der Gleichartigkeit der schlafenden Monaden mit den wachenden, an Stelle der Allbelebtheit und Allbeseeltheit wieder der dualistische Gegensatz getreten, nur dass als Attribut des Körpers nicht mit Descartes die Ausdehnung, sondern mit Spinoza die Bewegung angegeben wird. Wie die Bewegungskraft der Monade in zwei Kräfte, eine aktive und eine passive zerfällt, so auch die Kraft des Denkens in der Seele in Empfindungsvermögen und Verstand (nebst Vernunft); von einer Identität zwischen aktiver Kraft und Verstand, passiver Kraft und Empfindungsvermögen kann nach Wiederherstellung des Dualismus keine Rede mehr sein. Die Monaden stellen nichts vor, die Seelen bewegen nicht und werden nicht durch Bewegungen affiziert.

In Bezug auf die Seelen folgt also Wolff durchaus der idealistischen Seite des Leibnizschen Systems, indem er nicht

nur ihre Fähigkeit, auf den Körper zu wirken, sondern auch diejenige, vom Körper Wirkungen zu empfangen, bestreitet. In Bezug auf die Körpermonaden hingegen folgt Wolff thatsächlich der realistischen Seite des Leibnizschen Systems, indem er die Phänomene der Körperwelt aus den Wechselwirkungen der Monaden unter Ausschluss der prästabilierten Harmonie folgen lässt.

Theoretisch lässt er es allerdings unentschieden, ob die Monaden sich nur innerlich in einer unbestimmbaren Weise bethätigen oder auch äusserlich aufeinander wirken, woraus erhellt, dass ihm die eigentlichen Schwierigkeiten des Kausalproblems, die Frage, wie eine Wirkung von einer Substanz auf die andere übergehen kann, noch gar nicht in den Sinn gekommen sind. Von der zeitgenössigen Bildung ist dieser skeptische Vorbehalt gegen den influxus physicus realis im gewöhnlichen Sinne einer transeunten Kausalität wohl kaum beachtet und seine Lehre über die Körperwelt ausserhalb der philosophischen Fachkreise einfach im Sinne eines dynamischen Realismus verstanden worden, wie er ihn praktisch überall zur Schau trägt. Er sinkt damit unter den Standpunkt hinab, den bereits Geulincx und Malebranche erreicht hatten, als sie den Occasionalismus im Sinne eines Entwickelungsparallelismus oder einer gesetzmässigen göttlichen Vermittelung auch für die Wechselwirkung der Körper als einziges Mittel zur Lösung des Kausalproblems hinstellten.

Wenn Wolff in der Beziehung der Körperatome untereinander überhaupt kein Problem sieht, so erkennt er ein solches in der Beziehung zwischen Leib und Seele allerdings an; die wiederhergestellte Kluft des Descartesschen Dualismus erfordert eine Überbrückung, um die erfahrungsmässige Übereinstimmung beider Gebiete ohne fortwährende Wunder nach einer gesetzmässigen Norm verständlich zu machen. Hierzu benutzt er in Ermangelung einer besseren die Hypothese der prästabilierten Harmonie. Wenn also die Hand des docierenden Professors nach den Gesetzen der Körperwelt eine Prise Schnupftabak in die Nase steckt, so sorgt der gesetzmässige Ablauf der von der Seele produzierten Vorstellungen und Empfindungen dafür, dass zu derselben Zeit die Empfindung des Kribbelns und Niesens entsteht; wenn aber die Nase verstopft ist, so sorgt der psychische Ablauf dafür, dass die Empfindung ausbleibt. Es konnte nicht fehlen, dass der gesunde Menschenverstand über solche Schulweisheit spottete.

Der Grundfehler lag wiederum darin, dass Wolff ebenso wie die Occasionalisten über Beziehungen der Seele zu einer Körperwelt reden wollte, für deren Existenz er sich durch Leugnung der Kausalität zwischen ihr und der Seele jede Beweismöglichkeit abgeschnitten hatte. Wenn schon die Stellungnahme der Occasionalisten sich als ohnmächtig gegen die idealistische Leugnung der Körperwelt erwies, so ist dies bei der Stellungnahme Wolffs in um so höherem Grade der Fall, als die phänomenalistischen Bestandteile in seiner Lehre diejenigen im Occasionalismus überwiegen. Wenn die Körperwelt mit all ihren räumlichen, zeitlichen und phoronomischen Bestimmungen doch nur ein Phänomen im menschlichen Vorstellen ist, und wenn die ihr zu Grunde liegenden realen Bestandteile auf unräumliche Kräfte von einer völlig unabgebbaren, vielleicht sogar bloss innerlichen Thätigkeitsart zurückgeführt werden, dann bedarf es in der That nur noch eines Schrittes, um auf jede positive Bestimmung des der phänomenalen Körperwelt zu Grunde liegenden Realen zu verzichten, und die Betrachtung ganz auf die Erscheinungswelt zu beschränken. In diesem Sinne bildet Wolff die unmittelbare Vorbereitung zu Kant, während die genauere realistische Durchführung der Leibnizschen Identitätsphilosophie nach einer entgegengesetzten Richtung hingeführt hätte, und die Durchführung der idealistischen Seite des Leibnizschen Systems mit Überspringung Kants auf Fichte und Hegel hingewiesen hätte. —

Wolff unterscheidet an jedem Dinge das Wesen, das durch die von einander unabhängigen Wesensbestimmungen der Definition festgestellt wird, Attribute oder unveränderliche Eigenschaften, die aus dem Wesen notwendig folgen, und veränderliche Modifikationen, deren Möglichkeit aus dem Wesen oder den Eigenschaften folgt. Das Wesen oder das beharrliche Subjekt der Veränderungen ist die Substanz; die Veränderungen können nur Modi sein. Jede Veränderung muss einen zureichenden Grund haben, der entweder in dem Subjekt selbst, oder in einem anderen Subjekt liegt; im ersteren Falle ist das Subjekt thätig, im letzteren leidend. Der zureichende Grund für die Wirklichkeit einer Thätigkeit heisst Kraft; im Gegensatz gegen Leibniz, bei dem die Kraft immer thätig ist, lässt Wolff, um die wechselnden thätigen Modifikationen des Subjekts von innen erklären zu können, die Kraft bald in, bald ausser Thätigkeit sein. Das Sub-

jekt, dessen Kraft zureichender Grund für die leidende Modifikation eines anderen Subjektes ist, heisst Ursache, das Leiden die Wirkung. Wolff stellt zuerst mit Nachdruck den Begriff der Veränderung in der Kausalität in den Vordergrund und bestimmt sowohl die Wirkung als auch die Ursache als Zustandsänderungen. Unmittelbarer zureichender Grund für das Leiden in dem einen Subjekt ist ja auch nicht das andere Subjekt als Kraft, sondern die in ihm vorgehende thätige Zustandsänderung, und so muss eigentlich diese und nicht das Subjekt als Substanz Ursache im unmittelbaren Sinne heissen.

Ableiten kann man aus einem Begriffe nur das, was schon in ihm liegt; wahr sind also nur die Urteile, die durch Analyse des Subjektbegriffs erhalten werden (analytische Urteile). So ist das in der Definition bestimmte Wesen Erkenntnisgrund im allgemeinsten Sinne des Wortes; nur so erhält man die philosophische Einsicht, d. h. die klare und deutliche Erkenntnis des Möglichen, sofern es möglich ist, während die Erfahrung nur dunkle und verworrene Erkenntnis des Zufälligen (d. h. des bloss bedingungsweise Notwendigen) liefert. Philosophie ist also eine deduktive Wissenschaft a priori, die lauter Erkenntnisse von apodiktischer Gewissheit liefert, und zur Philosophie gehört nur das streng Beweisbare. Dieser Grundsatz ist massgebend für die Stellung der deutschen Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts zur Metaphysik; er wird für Kant verderblich und greift durch ihn in die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts bis Hegel hinüber.

Das Princip des zureichenden Grundes ist vierfach: Princip des Erkennens im engeren Sinne ist die Gesamtheit der Prämissen im Verhältnis zum syllogistischen Schluss; Princip des Seins (essendi) ist das, woraus die Möglichkeit, Princip des Werdens oder Ursache das, woraus die Wirklichkeit eines anderen erkannt wird; das vierte ist dann das Princip des Handelns. Man sieht hieraus, dass alle Verknüpfung nach dem Princip des zureichenden Grundes sich nach rein logischen Gesichtspunkten vollzieht; damit stimmt es überein, dass der Satz des zureichenden Grundes von dem Satz der Identität abgeleitet wird. Das aus nichts nichts wird, ist nur ein anderer Ausdruck für den Satz des zureichenden Grundes; Etwas und Nichts, die beiden unbestimmtesten und allgemeinsten Kategorien, sind demnach Gegensätze ohne mittleres.

Darin stimmt er mit Leibniz überein, dass nur das ganz und

gar Bestimmte ein wirkliches sein könne, dass aber solches nur das Einzelwesen sei. Die allseitige Bestimmtheit ist also das Princip der Individualität, durch welches zugleich das Mögliche zum Wirklichen werden soll, also das Komplement der Möglichkeit (oder Princip der Realität). Nur das Einzelwesen ist Substanz, d. h. Subjekt beharrlicher und veränderlicher innerer Bestimmungen, weil nur das Einzelwesen Kraft, d. h. spontaner Grund der Veränderung ist; denn die zusammengesetzten Wesen haben keine eigene Kraft, sondern nur die Zusammensetzung der Kräfte der Einzelwesen.

Den Kategorien der Quantität und Qualität widmet Wolff ausführliche Erörterungen und behandelt unter der ersteren Zahl, Grösse, Mass, nebst den Grundbegriffen und Grundsätzen der Mathematik, unter der letzteren notwendige und zufällige Qualitäten, Ähnlichkeit und Kongruenz. Auf Anlass des scholastischen unum, verum et bonum behandelt er auch die Begriffe der Ordnung, Wahrheit und Vollkommenheit unter den ontologischen Kategorien und führt die beiden letzteren auf den ersteren zurück, indem er Wahrheit im objektiven, transcendentalen oder metaphysischen Sinne als »Ordnung in der Mannigfaltigkeit dessen, was zusammen ist oder aufeinander folgt«, und Vollkommenheit als die »Zusammenstimmung des Mannigfaltigen« definiert. Zeit bestimmt er als die Ordnung der Aufeinanderfolge in einer stetigen Reihe, Raum als die Ordnung des Zusammenseins gleichzeitiger Dinge, und verbreitet sich dabei ausführlich über Gestalt, Grösse, Teilbarkeit, Bewegung, Geschwindigkeit.

Man sieht aus diesen Andeutungen, dass Wolff in seiner Ontologie zum erstenmal seit dem Altertum den Versuch gemacht hat, eine systematische Kategorienlehre aufzustellen, und wie viel auch seinem Versuche am vollen Gelingen fehlen mag, so ist doch schon dieser Versuch als epochemachend und bahnbrechend für die nachfolgende Spekulation anzuerkennen. Wie aber diese Begriffe und das aus ihnen Abzuleitende sich zur Erfahrung verhalten, darüber vermisst man jede deutliche Auskunft, und dies ist um so auffälliger, als Wolff selbst bei seinen Erörterungen fortwährend die Erfahrung zu Rate zieht und aus ihr seinen Stoff schöpft. Er zuerst braucht die Ausdrücke a posteriori und a priori für empirisch und rationell gewonnen, während sie bis dahin das aus der Wirkung und das aus der Ursache Erschlossene bedeu-

teten. Wie er überall nur durch Scheidung und Sonderung sich zu helfen weiss, so sondert er auch die philosophischen Disziplinen, z. B. die Psychologie, in eine rationale und eine empirische desselben Namens, die unvermittelt neben einander herlaufen. —

Die natürliche Theologie beschränkt er auf die Lehren vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele. Ersteres beweist er aus der Zufälligkeit, d. h. Bedingtheit der Welt. Wenn überhaupt etwas existiert, so muss auch ein notwendiges, d. h. unbedingtes, den Grund seines Daseins in keinem andern habendes Wesen existieren; da nun etwas existiert, nämlich mindestens wir selbst, so muss auch etwas Unbedingtes existieren. Es ist dies wesentlich derselbe Beweis a posteriori, den wir schon bei Spinoza neben dem apriorischen ontologischen Beweise gefunden haben; es scheint aber wenig angemessen, ihn mit Wolff als kosmologischen Beweis zu bezeichnen, da er sich ja gar nicht auf die Existenz der Welt im Ganzen, sondern lediglich auf die Existenz von irgend Etwas, gleichviel was, stützt. Es scheint deshalb richtiger, ihn den aposteriorischen ontologischen Beweis zu nennen. Daneben hält auch Wolff an dem apriorischen ontologischen Beweise aus der Definition des allerrealsten Wesens fest.

Gott ist das allein selbständige Wesen im Sinne der Aseïtät, weil er allein den Grund seines Daseins in sich hat und keines anderen bedarf; aber er ist nicht eigentlich Substanz, weil er als unveränderlich nicht Subjekt wechselnder Zustände sein kann. Der Wolffsche Substanzbegriff passt nicht auf einen Gott, der als unveränderlich nicht nur in seinem Wesen und seinen Attributen, sondern auch in seinen Modifikationen vorausgesetzt wird. Die geschaffenen Substanzen sind wiederum nur relativ beharrende, nicht absolut beharrende (ewige) Subjekte ihrer wechselnden Zustände, also nur in relativem Sinne, d. h. im Verhältnis zu den noch weniger beharrenden Modifikationen, aber nicht absolut substantiell zu nennen. So giebt es bei Wolff überhaupt keine Substanz schlechthin, da die geschaffenen Dinge nur relativ substantiell, Gott aber nur uneigentlich substantiell zu nennen ist. Wie Spinoza aus der absoluten Substanz nicht zu den endlichen Modis gelangen kann, so kann Wolff von den endlichen relativen Substanzen nicht zur absoluten Substanz gelangen; die Kluft bei Spinoza ist durch die Voraussetzung der aktuellen Un-

endlichkeit der Substanz, die Kluft bei Wolff aus der Voraussetzung der Unveränderlichkeit Gottes entsprungen. So erweisen sich die alten unbegründeten Voraussetzungen über die Einfachheit, Unveränderlichkeit und Unendlichkeit Gottes selbst in den Systemen der neueren Philosophie noch als Hindernisse geschlossener Systembildung; auch Leibniz hatte dies empfunden, aber er hatte sich über die Einfachheit und ihren Widerspruch gegen die Mannigfaltigkeit von Ideen und Willenstendenzen in Gott als über ein unlösbares Rätsel kühn hinweggesetzt. —

Unter den Zeitgenossen Wolffs ist sein bedeutendster Gegner Andreas Rüdiger (1673—1731), der, obwohl um vier Jahre jünger, doch seine grundlegenden Schriften schon vor dem litterarischen Auftreten Wolffs veröffentlicht hatte. Ein Schüler des Tomasius, huldigte er einem gemässigten Eklekticismus und suchte einen Mittelweg zwischen der mechanistischen Weltanschauung des Gassendi und Descartes und dem einseitigen Vitalismus eines Fludd und More. Während Wolff die Philosophie als Wissenschaft des Möglichen definiert und darauf ihre Verwandtschaft mit der Mathematik gründet, so bekämpft Rüdiger diese Vermengung der Mathematik und Philosophie, behauptet, dass nur die Mathematik es mit dem Möglichen, die Philosophie aber es mit dem Wirklichen zu thun habe, und fordert demgemäss, dass die analytische Methode der Mathematik überlassen bleiben, die Philosophie aber synthetisch verfahren, sich an die Erfahrung anlehnen und auf Grund dieser durch Wahrscheinlichkeitsgründe darthun solle, wie ein möglicher Gegenstand wirklich werde. Auch bekämpft er die prästabilierte Harmonie zwischen Leib und Seele und hält an dem physischen Einfluss fest. —

Der durch Rüdiger eingeleitete Kampf gegen die Wolffsche Auffassung der prästabilierten Harmonie nimmt etwa bis zum Regierungsantritt Friedrichs des Grossen das Hauptinteresse der Wolffschen Schule in Anspruch, während nachher die Popularisierung der Ergebnisse und die eklektische Vermischung derselben mit englisch-französischen Geistesströmungen überwiegt. Eine wichtige Stellung in dem Streit um die prästabilierte Harmonie nimmt Martin Knutzen (1713—1751), der Lehrer Kants in der Philosophie, ein, welcher die zuerst in der Schule herrschende, dann schwankende und vielfach erschütterte Lehre stürzte und der entgegengesetzten Ansicht des physischen Einflusses zur Herr-

schaft verhalt. Als Mathematiker und Physiker lehnt er sich an Newton an und hat diese seine Verehrung für Newton auch auf Kant übertragen; sein Standpunkt kann demgemäss als eine Synthese zwischen Wolff und Newton bezeichnet werden, welche Kant in seiner ersten Periode festhielt und näher ausführte. Knutzen greift soweit zu Leibniz zurück, dass er nur einen graduellen Unterschied der einfachen körperlichen Elemente von den Seelenmonaden zugiebt, wenn er auch es nicht wagt, sich zu der Lehre zu bekennen, dass sie vorstellende Monaden seien. Er sucht also den Wolffschen Rückfall in Descartesschen Dualismus so weit wieder rückgängig zu machen, dass die nötige Gleichartigkeit zwischen Seele und Körperelementen wieder hergestellt wird, deren Verlust eben erst den physischen Einfluss zu etwas unbegreiflichem gemacht und zu der Ausflucht der prästabilierten Harmonie hingedrängt hatte. Mehr vermochte die damalige Zeitrichtung nicht zu ertragen, die sich gegen den spekulativen Grundgedanken der Identitätsphilosophie entschieden ablehnend verhielt.

Die Notwendigkeit des physischen Einflusses leitet er einerseits aus der Kraft der Eigenbewegung, andererseits aus der Undurchdringlichkeit her. Da jedes Element von anderen unmittelbar umgeben ist, so ist die Kraft der Eigenbewegung identisch mit der Kraft, andere aus ihrem Orte zu verdrängen, d. h. sie zu bewegen; die Undurchdringlichkeit aber fällt zusammen mit dem Widerstand, den jede Monade der anderen leistet. Die Kraft andere Monaden zu bewegen, und die Kraft einem Eindringen anderer zu widerstehen, sind beide schon ein physischer Einfluss der Monaden auf einander. Die bewegende und die vorstellende Kraft weisen auf eine gemeinsame Quelle zurück, da eine einfache Substanz nur eine einfache Kraft besitzen kann. Sofern die Seele vorstellt, sucht sie neue sinnliche Wahrnehmungen in sich zu erregen, die nur auf Grund entsprechender körperlicher Vorgänge möglich sind; die Seele sucht also, sofern sie vorstellt, den entsprechenden Bewegungszustand des Körpers zu erzeugen. Andererseits ist jede Übertragung der Bewegung nur durch eine entsprechende Modifikation der Vorstellungskraft möglich. Das Leibnizische Gesetz der Konstanz der Kraft muss, wenn es allgemein werden soll, nicht auf die lebendigen Kräfte, sondern auf die substantiellen oder primitiven bezogen werden. Diese Lehre hält Knutzen für ausreichend zum Verständnis des physischen

Einflusses, ohne dass ihm eine Vermittelung der transeunten Kausalität durch Vorgänge im Absoluten in den Sinn käme.

Knutzen hält letzte körperliche Elemente von einfacher Art darum für nötig, weil wir anderenfalls bei der fortgesetzten Teilung in den Widerspruch einer unendlichen Reihe verfallen. Auch sonst behauptet er die Notwendigkeit, dass in jeder Reihe successiver Dinge ein erstes gegeben werden müsse. In beiden Punkten scheint sein Einfluss auf die Formulierung der Kantschen Antinomien unverkennbar. Ebenso hat Kant in seiner zweiten Periode den Beweis für die Immaterialität der Seele Punkt für Punkt von Knutzen übernommen, welcher lehrt, dass ein Zusammengesetztes, wie es die körperliche Materie ist, weder im Einzelnen, noch im Ganzen, weder durch Vorstellungsteilung, noch durch zusammensetzendes Zusammenwirken der Teile eine einheitliche Vorstellung liefern könne. Der Grundgedanke Knutzens, dass nur ein einheitliches Subjekt eine einheitliche Vorstellung haben könne, ist dabei ganz richtig, und der Fehler liegt nur darin, dass dieses Subjekt sofort pluralistisch monadologisch gefasst wird, dass an die Möglichkeit vieler getrennter Vorstellungsherde in demselben Subjekt und demgemäss an die Möglichkeit eines über die Monaden übergreifenden absoluten Subjekts als Einheitsbandes der Teilvorstellungen gar nicht gedacht wird. Auf religiösem Gebiete suchte Knutzen den Wolffschen Rationalismus mit dem Pietismus zu versöhnen und ist auch darin schwerlich ohne Einfluss auf Kant geblieben. —

Die von Knutzen zum Siege geführte Modifikation des Kausalitätsbegriffes mit dem System der Wolffschen Philosophie zu verschmelzen, wurde von Alexander Gottlieb Baumgarten (1714—1762) geleistet. Baumgarten ist entschieden der kulturgeschichtlich wichtigste Schüler Wolffs. Ihm gebührt das Verdienst, die masslose Breite der Wolffschen Beweisführungen zu handlichen und brauchbaren Kompendien zusammengedrängt, die schlimmsten Trivialitäten Wolffs aus seinen Darstellungen ausgeschieden und die Wolffsche Terminologie mit einigen Modifikationen fixiert zu haben. Aber in der scholastischen Pedanterie, alles a priori aus reiner Vernunft deduzieren und syllogistisch beweisen zu wollen und in dem überspannten metaphysischen Hochmut, nur Erkenntnisse von apodiktischer Gewissheit als philosophisch gelten lassen zu wollen, steht er mit Wolff auf gleichem

Boden. Diese scholastische Marotte hat er ebenso wie seine Terminologie auf Kant übertragen, welcher die Baumgartenschen Lehrbücher (mit Ausnahme der empirischen Psychologie) seinen Vorlesungen zu Grunde legte. Baumgarten giebt der dem Zeitbewusstsein angepassten Wolffschen Philosophie die formelle Vollendung und führt sie dadurch zu demjenigen Abschluss, von dem aus sie nur noch ins Populäre verbreitert und verwässert werden kann, wenn sie nicht durch einen neuen philosophischen Schritt überwunden werden soll. —

Schon der unmittelbarste und treueste Schüler Wolffs, Georg Bernhard Bilfinger (1693—1750), hatte behauptet, dass zwar allen Monaden Bewegungskraft beiwohne, dass aber die Weltabspiegelung einer jeden auf einen gewissen Kreis beschränkt sei. Knutzen hatte diesen Kreis ausdrücklich bezogen auf diejenigen Monaden, welche mit der vorstellenden in influxus physicus treten, hatte also die mikrokosmische Weltabspiegelung in jeder Monade aus dem influxus physicus abgeleitet. Auch Baumgarten schreibt mit Leibniz allen Monaden, auch den schlafenden Körpermonaden, vorstellende Kräfte zu, und zwar deshalb, weil das ihm zweifellos feststehende gegenseitige Aufeinanderwirken der Monaden unmöglich wäre ohne die innere aktive Beteiligung jeder Monade bei jeder auf sie stattfindenden Einwirkung, und diese innere aktive Beteiligung wieder nur als Vorstellungsthätigkeit zu verstehen ist. Baumgarten weicht deshalb von Knutzen bei der Auffassung der Kausalität nicht sowohl in der Sache, als im Ausdruck ab. Erst durch Zusammentreffen und Zusammenwirken der Bewegungskraft der thätigen und der Widerstandskraft der leidenden Substanz, oder durch vorstellungsmässige Reaktion der widerstehenden Monade gegen die (von Vorstellung geleitete) Bewegungsaktion der einwirkenden Monade vollzieht sich eine Veränderung in dem Zustande sowohl der einen, als auch der anderen Monade, sowohl nach Knutzens, wie nach Baumgartens Ansicht. Aber Knutzen nennt diesen Vorgang influxus physicus, während Baumgarten ihn mit Rücksicht auf die unentbehrliche Beteiligung der Vorstellungsthätigkeit influxus idealis nennt. Unter influxus physicus oder realis versteht Baumgarten dagegen eine einseitig durch die thätige Substanz in einer leidenden hervorgebrachte Veränderung, zu welcher die sich schlechthin passiv verhaltende leidende Substanz durchaus nichts beiträgt; einen solchen bekämpft er mit Recht. Der influxus

idealis bei Baumgarten ist also etwas ganz anderes, als der bei Leibniz, denn er schliesst das gegenseitige dynamische Aufeinanderwirken der Monaden im realen Sinne ein, das vom Leibnizschen influxus idealis gerade ausgeschlossen wird. Demgemäss deutet Baumgarten auch den Begriff der prästabilierten Harmonie wieder völlig um, so dass sie die durch die Vorstellungen Gottes gesetzte universelle Harmonie der als Teile des Weltalls mit einander verbundenen und an einander angepassten Monaden bedeutet, ohne welche die angenommene reale Wechselwirkung und ideale Erkennbarkeit aller durch einander unmöglich wäre. In dieser Aufrechterhaltung der universellen gottgesetzten Harmonie des Weltalls als Grundlage der realen Wechselwirkung seiner Teile geht Baumgarten auch sachlich über Knutzen hinaus, und Kant folgt ihm darin in seiner ersten und zweiten Periode.

Den Satz, dass alles einen Grund habe, erweitert Baumgarten dahin, dass auch alles Grund sei und eine Folge habe, dass also alles in doppelter kausaler Verknüpfung nach vorwärts und rückwärts stehe. Die Ästhetik befasst bei ihm sowohl die Lehre vom niederen, sinnlichen Erkennen, als auch die Lehre vom Schönen unter sich; ebenso befasst das Beurteilungsvermögen, oder die Fähigkeit, Übereinstimmung in der Verschiedenheit wahrzunehmen, sowohl das intellektuelle als auch das ästhetische Beurteilungsvermögen unter sich, je nachdem seine Vorstellungen klar und deutlich zugleich, oder zwar klar aber verworren sind. —

In der empirischen Psychologie zeichnete sich ein Schüler Baumgartens, Georg Friedrich Meier (1718—1777) aus; sein Lehrbuch wurde von Kant seinen Vorlesungen auf diesem Gebiete zu Grunde gelegt. Die Wolffsche Zweiteilung der Seelenkräfte in Vorstellungs- und Begehrungsvermögen wurde durch einen anderen empirischen Psychologen, Johann Nikolaus Tetens (1736—1805), zur Dreiteilung in Gefühl, Verstand und Willen erweitert, nachdem Mendelssohn mit einer bezüglichen gelegentlichen Andeutung vorangegangen war. Tetens, dessen Psychologie von Kant sehr geschätzt wurde, unterscheidet ferner die der Rezeptivität gegenüberstehende Aktivität in eine immanente und eine transeunte Aktivität. —

Christian August Crusius (1712—1776), ein Schüler Rüdigers, bekämpft den Wolffschen Determinismus, die rein mechanische Naturerklärung, die Lehre von der besten Welt, die

prästabilierte Harmonie zwischen Leib und Seele, den ontologischen Beweis wegen seiner Verwechselung der Begriffe »existieren« und »als existierend gedacht werden«, die Lehre von den Wundern, die Möglichkeit, aus dem Wesen der Seele ihre Unsterblichkeit zu folgern, kurz alle Hauptpunkte der Wolffschen Kosmologie. Die Unsterblichkeit folgert er mit Cicero aus dem Widerspruch zwischen Verdienst und Glück hienieden und dem Postulat ihres künftigen Ausgleichs. Er behauptet, dass es nicht bloss formale, sondern auch materiale Fundamentalsätze gebe (was Kant als richtig anerkennt), nämlich neben dem Princip der Identität auch ein Princip des Untrennbaren und Unvereinbaren und rechnet zu den aus diesen fliessenden Sätzen beispielsweise folgende: Eine jede Substanz ist irgendwo und irgendwann; eine jede Kraft ist in einem Subjekte; alles was entsteht hat eine zureichende Ursache. Den Satz des zureichenden Grundes will er lieber Satz des bestimmenden Grundes (rationis determinantis) nennen. Er unterscheidet erstens moralischen und physischen Grund, zweitens innerhalb des physischen Grundes Realgrund und Erkenntnisgrund, und drittens innerhalb des Realgrundes Ursache und Princip der Möglichkeit. Zwischen absoluter und hypothetischer Notwendigkeit lässt er nur einen subjektiven Unterschied zu, sofern man die Notwendigkeit einiger Bedingungen nicht kennt. Der Realgrund braucht nicht zugleich Erkenntnisgrund zu sein, oder doch nur den Erkenntnisgrund a posteriori zu bilden.

Crusius hatte das richtige Gefühl dafür, dass der Rationalismus in Wolff und Baumgarten sich zu einer masslosen Überspannung seiner Kräfte hatte hinreissen lassen, dass die Ansprüche der »reinen Vernunft« in solche der reinen Unvernunft übergeschnappt waren, dass er seine Aufgabe einer formalistischen Schulung der deutschen Denker erfüllt hatte, und dass es Zeit war, ihn gründlichst umzugestalten. Aber weder reichten die Kräfte des Mannes an die richtig erkannte Aufgabe heran, noch vermochte er die Errungenschaften der englischen Philosophie mit denen der deutschen zu verknüpfen. Seine Kritik fiel bei weitem nicht radikal genug aus, und die andere Seite der Aufgabe, die Verknüpfung der englischen und deutschen Philosophie, überliess er anderen, nämlich Lambert und Kant. —

Johann Heinrich Lambert (1728—1777) sucht eine Syn-

these zwischen dem deutschen Rationalismus und Lockeschen Sensualismus herzustellen, aber mit bedeutendem Übergewicht des ersteren. Er will zwar die mathematische Methode auf die Philosophie anwenden, fasst diese aber nicht wie Wolff und Baumgarten als analytische, sondern als synthetische Methode auf, kommt also in der Forderung eines synthetischen Verfahrens in der Philosophie mit Rüdiger überein, der dieses nur nicht für mathematisch hält. Lambert stellt sich das Problem, zu untersuchen, wie »zusammengesetzte Begriffe a priori« möglich, beziehungsweise warum die apriorischen Synthesen des Verstandes, aus welchen sie entspringen, objektiv gültig für das Gebiet der Realität seien. In dieser Aufgabestellung ist er für Kant vorbildlich geworden, obwohl dieser von dem Lambertschen Lösungsversuch enttäuscht war.

Lockes Begriff der »einfachen Ideen« wandelt sich bei Lambert in den der einfachen apriorischen Grundbegriffe um, welche wegen ihrer Einfachheit widerspruchslos, und wegen ihrer Widerspruchslosigkeit möglich sein müssen. Diese einfachen apriorischen Grundbegriffe aufzusuchen, ist seine nächste und wichtigste Aufgabe. Ihre Einfachheit schliesst zwar jede qualitative Mannigfaltigkeit, aber nicht quantitative und graduelle Verschiedenheit aus, und die Einförmigkeit ihrer Vorstellung schliesst zwar verschiedenartige Teile (wie beim abstrakten Begriff), aber nicht homogene gleichartige Teile aus. Die einfachen apriorischen Begriffe liegen den drei apriorischen Wissenschaften Geometrie (Raumlehre), Chronometrie (Zeitlehre) und Phoronomie (Bewegungslehre) zu Grunde. Die Grundbegriffe erster Klasse sind nun folgende elf: Solidität, Existenz, Einheit, Grösse, Identität, (zeitliche) Dauer, (räumliche) Ausdehnung, Beweglichkeit, Kraft, Bewusstsein, Wollen. Solidität bezieht sich bei Lambert nicht bloss auf die materiellen Substanzen physischer Kräfte, sondern auch auf die Substanzen der intellektuellen und moralischen Kräfte, hat also etwa die Bedeutung von Realität. Man bemerkt leicht, dass die ersten fünf Grundbegriffe (Solidität, Existenz, Einheit, Grösse, Identität) den drei apriorischen Wissenschaften als gemeinsame Voraussetzung dienen, dass die mittleren drei Grundbegriffe (Dauer, Ausdehnung und Beweglichkeit) den drei apriorischen Wissenschaften im einzelnen entsprechen, und dass die drei letzten Grundbegriffe (Kraft, Bewusstsein, Wollen) über diese Wissen-

schaften hinausgehen in das naturphilosophische und psychologische Gebiet; diese Bemerkung wird jedoch von Lambert selbst nicht gemacht.

Zu dieser ersten Klasse apriorischer Grundbegriffe kommen nun noch eine zweite bis sechste Klasse hinzu. Die zweite Klasse bilden die vom sinnlichen Schein hergenommenen, die eben deshalb keiner allgemeinen Behandlung fähig sind, wie Licht, Farbe, Schall u. s. w., d. h. die sinnlichen Empfindungsqualitäten. Die dritte Klasse machen die Verba aus: sein, werden, haben, können, thun; die vierte die Adverbia: nicht, gleich, einerlei, zugleich u. s. w.; die fünfte die Präpositionen: zu, vor, bei, aus u. s. w.; die sechste die Konjunktionen: weil, warum u. s. w. Die Begriffe der dritten bis sechsten Klasse lassen sich nach Lambert auf diejenigen der ersten zurückführen, so dass also nur die erste und zweite Klasse (die Kategorien und die sinnlichen Empfindungsqualitäten) ursprüngliche oder primäre Grundbegriffe darstellen.

Die einfachen Begriffe sind keiner Realdefinition fähig, sondern ihre Vorstellung wird durch die Erneuerung der Empfindung erzeugt. Sie bilden einerseits die Grundlage für die Definitionen der zusammengesetzten Begriffe, andrerseits als Prädikate die Grundlage der Erfahrungsurteile, und endlich dienen sie als Grundlage für die synthetische Funktion des Verstandes. Den einfachen Begriffen der zweiten Klasse spricht er in Übereinstimmung mit allen neueren Philosophen seit Descartes die Realität ab; denen der ersten Klasse dagegen spricht er sie zu, nämlich der Ausdehnung, Solidität und Beweglichkeit nebst ihren Bestimmungen, Modifikationen und Verhältnissen. Er nimmt an, dass die ersteren der Art nach, die letzteren höchstens dem Grade nach von dem Realen verschieden seien. Gegen Kants Lehre von der Idealität von Raum und Zeit macht er brieflich im Jahre 1770 geltend, dass die Zeit nicht als ein Nichtreales angesehen werden könne, wenn man die Veränderung als etwas Reales gelten lasse, und dass selbst ein Idealist in seinen Vorstellungen ein Anfangen und Aufhören als wirklich existierende Veränderung oder realen Vorgang zugeben müsse. Drei Jahre später drückt er sich vorsichtiger aus: »Wenn man nun annehmen will, die Begriffe von Raum und Zeit seien nur Bilder, unter welchen wir uns die Dinge vorstellen, so sind es wenigstens nicht leere Bilder, weil in den Dingen selbst notwendig etwas zum Grunde liegt, das diesen

Bildern durchaus und nach allen Modifikationen entsprechen muss, so dass diese Bilder uns durchaus statt dessen dienen können, was in den Dingen selbst dabei zum Grunde liegt« (Allg. deutsche Bibliothek, 1773, Bd. 20, St. 1, S. 228—229). Lambert huldigt also der Ansicht, dass der phänomenale Raum für uns einen ihm in allen Verhältnissen korrespondierenden intelligiblen Raum in den realen Dingen selbst repräsentiere, und dass ebenso die phänomenale Bewegung für uns die intelligible Bewegung, in der sich die Dinge selbst befinden, repräsentiere.

Die reale Basis des Urteils liegt bei aposteriorischen Urteilen in der Erfahrung, bei apriorischen in den einfachen Begriffen. Die objektive Gültigkeit der apriorischen Synthesen in synthetischen Urteilen a priori ist in der gemeinsamen Wurzel der intellektuellen und physischen Kräfte zu suchen; denn von den intellektuellen Kräften hängt die Denkmöglichkeit und von den physischen die Existenzmöglichkeit ab. Weil die intellektuellen, moralischen und physischen Kräfte, oder das Denken, Wollen und Können letzten Endes aus einer einfachen Kraft entspringen, darum kann das, was durch Kräfte möglich ist, nicht auf viele Bedingungen gestellt sein. Hiermit lenkt also Lambert im Princip in die Leibnizsche Identitätsphilosophie wieder ein, ohne jedoch über das Wesen dieser einfachen Kraft und das Verhältnis der intellektuellen, moralischen und physischen Kräfte zu dieser identischen Kraftwurzel sich näher auszulassen. Problematisch bleibt dabei nicht sowohl der Parallelismus des Denkmöglichen und Existenzmöglichen, oder des Denknotwendigen und Existenznotwendigen, als vielmehr die Verschiedenheit des Umfangs in beiden Gebieten. Diese erklärt Lambert daraus, dass der Wirkungskreis der intellektuellen Kräfte unbeschränkt ist, derjenige der physischen aber eingeschränkt durch das Postulat eines Beharrungszustandes der Welt als individuellen Kräftesystems. —

Alle diese Ausläufer der Wolffschen Schule konnten wohl dazu beitragen, eine neue Wendung vorzubereiten, aber ihre Kräfte reichten nicht aus, eine solche selbständig herbeizuführen. Auch ein Denker von mittleren Anlagen hätte damals der Metaphysik einen grossen neuen Aufschwung geben können, wenn er die grössten Denker der rationalistischen Epoche genau studiert, ihre Systeme kritisch analysiert, ihre Standpunkte und Einzelansichten fortlaufend mit einander verglichen, die Vorurteile des

Publikums über sie berichtigt, ihre vermeintlichen Unterschiede und Gegensätze auf das rechte Mass zurückgeführt, und sein Werk mit einer Synthese dieser Standpunkte gekrönt hätte. Aber ein solcher Denker blieb leider dem achtzehnten Jahrhundert versagt. Spinoza war nur als atheistisches und fatalistisches Schreckgespenst für grosse Kinder bekannt, Malebranche wurde kaum noch gelesen, und die Schriften von Leibniz, dessen Namen jeder im Munde führte, waren teils unveröffentlicht, teils unzugänglich in seltenen Zeitschriften vergraben, teils unbeachtet. Höchstens die Theodicee wurde noch gelesen, dann aber mehr im theologischen als im philosophischen Interesse. Jedermann glaubte in den langweiligen Werken Wolffs und seiner Schüler das von Leibniz nur angedeutete, aber nicht ausgeführte System zu besitzen, und niemand dachte daran, durch eine vergleichende Zusammenstellung des Leibnizschen und des Wolffschen Systems zu untersuchen, ob nicht in dem ersteren noch ganz andere Gedankenkeime verborgen lägen, als das letztere entwickelt hatte. Selbst das Erscheinen von Leibniz Nouveaux Essais führte darin keine Änderung herbei; das philosophische Interesse der Deutschen im Jahre 1765 richtete sich fast ausschliesslich auf eine Synthese des Wolffschen Rationalismus und des Lockeschen Empirismus, aber nicht rückwärts auf die philosophischen Grössen der eigenen Vergangenheit.

Es ist müssig, darüber Betrachtungen anzustellen, wie anders der Entwickelungsgang der deutschen Philosophie sich gestaltet hätte, wenn vor dem Erscheinen von Kants Kritik der reinen Vernunft ein deutscher Philosoph dem Publikum Spinoza und Leibniz in ihrer wahren Gestalt gezeigt, ihre nahe Verwandtschaft dargethan, und die Synthese beider als die wahre Philosophie proklamiert hätte. Nur einen Deutschen gab es damals, der die Schriften von Spinoza, Malebranche und Leibniz genauer kannte, der als erster kongenialer Leser Spinozas auch dessen Vereinbarkeit mit Leibniz durchschaute, und der zugleich mit dem Scharfsinn, dem Tiefsinn und der glänzenden Darstellungsgabe ausgerüstet war, um ein solches Unternehmen glänzend und siegreich durchzuführen. Leider war dieser Eine während seines Lebens zu sehr von anderen Aufgaben in Anspruch genommen, und ein allzufrüher Tod hinderte ihn, dasjenige in Angriff zu nehmen, womit er vielleicht sein Lebenswerk gekrönt hätte.

Dennoch hat Lessing den Anstoss gegeben zu dem völligen Umschwung, der sich in der Schätzung Spinozas vollziehen sollte. Jacobi und Herder, Goethe und Schleiermacher dürfen in dieser Hinsicht als Lessings Schüler gelten.

Freilich auf Kant würde Lessing kaum noch einen tiefer greifenden Einfluss gewonnen haben, auch wenn er länger gelebt und seine Synthese von Spinoza und Leibniz breiter ausgeführt hätte; denn das Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft fällt mit Lessings Todesjahr zusammen. Aber er würde doch auch mehr Verständnis für Kants Ziele und Wege gehabt haben, als Herder, der als ein ganz anders Gearteter die von Lessing ungelöst gelassene Aufgabe aufnahm und in seiner Weise recht unzulänglich zu lösen versuchte. Als dann Goethe und Schleiermacher auf Spinoza zurückgriffen, da war bereits durch Fichte und Schelling die Erneuerung der deutschen Philosophie zu sehr in eine bestimmte Richtung gedrängt, als dass diese ebenfalls nur sporadischen Versuche noch eine tiefere Wirkung hätten üben können. So haben Spinoza und Leibniz die rechte Zeit für ihre lebendige Wirksamkeit beide verpasst; denn nach Abschluss der deutschen Spekulation des neunzehnten Jahrhunderts können sie in der Hauptsache doch nur noch ein geschichtliches Interesse beanspruchen, und alle Versuche, ihnen eine aktuelle Bedeutung zuzuschreiben, sind von Grund aus verfehlt. —

Lessing (1729—1781) geht von dem Grundsatz aus, dass Vorstellen, Wollen und Schaffen in Gott Eins sind, und dass er ewig denkt, und zwar die Gesamtheit seiner Vollkommenheiten in doppelter Weise. Entweder denkt er sie in harmonischer Einheit oder in vielheitlicher Zerteilung; ersteres ist die Zeugung des ihm selbst gleichen Sohnes, letzteres die ewige Weltschöpfung. Lessing denkt sich Gott selbstbewusst und persönlich, ebensogut, wie Spinoza dies gethan hatte; folglich gilt ihm auch der Gottsohn als eine zweite Person in der Gottheit. Zur Gewinnung einer dritten Person in der Gottheit macht aber Lessing gar keinen Versuch, der auch aus seinen Ausgangspunkten ihm notwendig hätte misslingen müssen. Die Welt hat in keinem Sinne eine Wirklichkeit ausser Gott; ihr Urbild im Gedanken Gottes ist schon die Welt selbst, und weiter ist sie nichts. Natürlich ist sie gewollte Idee, da Wollen und Vorstellen in Gott Eins sind; auch hören die Dinge darum nicht auf, zufällige zu sein, da Gott sie

notwendig als zufällige denken muss. Gott überragt zwar mit seinem persönlichen Selbstbewusstsein und mit der realen Einheit seiner Vollkommenheiten die Welt, aber die Welt ist nichts ausser Gott, sondern ihr ganzes Sein erschöpft sich in gewollten Gedanken Gottes. Eine indeterministische Freiheit der Individualwillen ist nach dieser monistischen Voraussetzung unmöglich, würde auch für die Geschöpfe eine höchst bedenkliche Gabe sein. Eine deterministische Willensfreiheit wünscht Lessing offenbar aufrecht zu erhalten, ohne sich über deren Möglichkeit und nähere Beschaffenheit genauer auszulassen.

Mit Spinoza stimmt also Lessing darin überein, dass die Welt und ihre Individuen keine Wirklichkeit ausser Gott, keine eigene Substantialität haben; d. h. er verwirft die abgeleitete Substantialität und für sich seiende Existenz der Leibnizschen Monaden und die Effulgurationen, durch welche diese Pseudosubstantialität gesetzt oder hervorgebracht werden soll. Dagegen stimmt er mit Leibniz überein in der stärkeren Betonung der Individualität, als sie in Spinozas System zu finden ist. Da jedes Einzelwesen eine bestimmte göttliche Vollkommenheit, allerdings in Ermangelung der übrigen Vollkommenheiten, darstellt, so soll es auch seiner individuellen Vollkommenheit gemäss handeln und sich entwickeln. Wie alles in allen Stufen der Vollkommenheit nebeneinander besteht, so muss auch jegliches alle Stufen der Vollkommenheit nacheinander durchlaufen. Denn jedes kleinste Teilchen der Welt ist beseelt, und auch unsere Seele hat wegen der Sprunglosigkeit der Schöpfung alle unteren Staffeln durchlaufen, ehe sie auf ihre gegenwärtige gekommen ist. Ordnung und Mass für die successive Entfaltung der unendlichen Verstellungen, deren sie fähig ist, empfängt sie durch die Sinne. Wie sie früher jeden der jetzigen fünf Sinne einzeln besessen und allmählich hinzuerworben hat, so wird sie künftig durch den Erwerb fernerer Sinne zu höheren Stufen der Vollkommenheit des Daseins aufsteigen. Hier zieht Lessing mit voller Offenheit aus seiner Forderung einer unendlichen monadischen Entwickelung die unvermeidliche Folgerung der Metempsychose oder Wiederverkörperung. Er trifft hierin mit Bonnet zusammen, während bei Leibniz noch der Wechsel von Evolution und Involution den massgebenden Gesichtspunkt bildet.

Lessing begnügt sich aber nicht damit, den Begriff der Ent-

wickelung über den Wellenschlag der jeweiligen Involution (Tod) und Evolution (Wiederverkörperung) hinaus zu einer ins Unendliche aufsteigenden Individualentwickelung zu steigern; er erweitert ausserdem das Geltungsbereich dieses Begriffes vom Individuum auf die menschliche Gattung und lehrt eine providentielle Erziehung des Menschengeschlechts, d. h. eine über alle Individualentwickelungen übergreifende Universalentwickelung des in der Menschheit verkörperten Geistes. Er übersieht dabei, dass die metempsychotische Einzelentwickelung und die menschheitliche Gesamtentwickelung zwei aus der Unzulänglichkeit des Einzellebenslaufs gezogene Konsequenzen, zwei parallele Postulate sind, deren jedes einzelne für sich allein schon dem Bedürfnis des Denkens nach einer Ergänzung für den Einzellebenslauf Genüge thut, dass es unlogisch ist, beide Forderungen zugleich aufzustellen, wenn schon eine allein genügt, und dass diejenige von beiden den Vorrang beanspruchen kann, die sich auf die Erfahrung stützt. Das ist aber offenbar die kulturgeschichtliche Gesamtentwickelung der Menschheit, die wir vor Augen haben, während die Metempsychose eine kühne phantastische Spekulation ohne jede empirische Grundlage ist. Zu einer Ausdehnung des Begriffs der Entwickelung über die Menschheit hinaus bis auf das Weltall versteigt sich Lessing allerdings noch nicht, sondern hält ebenso wie Leibniz daran fest, dass die Welt als Ganzes jederzeit in sich vollendet und ewig gleich vollkommen sei.

Alles in allem genommen kann man sagen, dass Lessing von dem echten Leibniz ausgegangen ist, aber unter Spinozas Anleitung die Inkonsequenzen der Monadologie und die innere Nötigung ihrer Umbildung in einen konkreten Monismus richtig erkannt hat. Die Folge davon war dann, dass die so umgebildete Monadologie mit dem rechtverstandenen Spinozismus zusammenfiel, ihn aber durch den universell erweiterten teleologischen Evolutionismus turmhoch überragte. Dass Lessing nebenbei an der Persönlichkeit Gottes festhielt, ist sehr begreiflich, da ihm ein naturalistischer Monismus fernlag und ein spiritualistischer Monismus für die Zeit der Aufklärung von einem scharf denkenden Kopfe kaum anders als unter dem Begriff eines selbstbewussten und persönlichen absoluten Geistes gefasst werden konnte. —

Herder (1744—1803) führt das von Lessing Begonnene weiter,

aber es fehlt ihm allzusehr an begrifflicher Schärfe und logischer Präcision, um ihn als eigentlichen Philosophen anzuerkennen. In erkenntnistheoretischer Hinsicht steht er auf dem Boden eines sensualistischen Empirismus, wie ihn die Lockesche Schule in Deutschland verbreitet hatte; in religionsphilosophischer Hinsicht aber hatte dieser Empirismus unter dem Einfluss Hamanns einen mystischen Charakter angenommen, indem aller Nachdruck auf die innere Erfahrung des religiösen Gefühls gelegt wurde. In seiner Gotteslehre sucht er in unklar schillernder Weise die der Welt und dem Naturprozess immanente unpersönliche Gottheit mit dem selbstbewussten Gott des Theismus zu verschmelzen und ist in dieser Richtung ein Vorbild für die verwandten Bestrebungen des neunzehnten Jahrhunderts geworden.

Sein philosophisches Hauptverdienst liegt darin, dass er dem Entwickelungsgedanken eine universelle Durchführung gab. Leibniz hatte ihn erst monadologisch, und zwar auch hier nur als Wechsel von Evolution und Involution, aufzustellen gewagt; Lessing hatte einerseits innerhalb des monadischen Prozesses den Wechsel von Evolution und Involution zu einer wahren Entwickelung im Sinne einer aufsteigenden Metempsychose erhöht und andererseits in der Geschichte der Menschheit eine Entwickelung durch providentielle Erziehung wenigstens in Bezug auf den Fortschritt des religiösen Bewusstseins gelehrt. Herder hielt die aufsteigende monadische Entwickelung im Sinne einer metempsychotisch gefärbten Unsterblichkeit der Seele fest, erweiterte aber die religiöse Erziehung der Menschheit durch Gott zu einer allgemeinen Entwickelungsgeschichte derselben auf natürlicher Grundlage und fasste den Naturprozess selbst als einen universellen Entwickelungsprozess auf, der eben dem Zwecke dient, für die Entwickelung des Geistes Grundlage zu werden.

Der Mensch bezeichnet den Wendepunkt der Universalentwickelung; in ihn mündet die Naturentwickelung aus und mit ihm hebt die Geistesentwickelung an. Naturgeschichte und Geistesgeschichte sind nur das untere und obere Stockwerk einer und derselben natürlichen Entwickelungsgeschichte. Den Kantschen Gegensatz von Natur und Vernunft bekämpft er zu Gunsten einer tieferen Einheit beider. Auch die Sprache ist natürlich entwickelt. Das Grundgesetz der Natur ist die Einheit im Gegensatz oder die Polarität; in der unorganischen Natur zeigt

sie sich am deutlichsten im Magneten, in der organischen im Geschlechtsgegensatz. Die ganze Natur ist ein Organismus, in dem alles zur Einheit verbunden ist. Durch diesen zugleich teleologischen und natürlichen Evolutionismus hat Herder die Bahnen vorgezeichnet, auf denen sich Schelling und seine Nachfolger bewegt haben.

---

2. Die sensualistische Auflösung der Kategorien.

a. Der empiristische Sensualismus mit rationalistischer Beimischung.

Baco von Verulam (1561—1626) ist nicht nur von seinen Landsleuten, sondern auch im Auslande lange Zeit sehr überschätzt worden, während wenigstens in der deutschen Philosophie sich neuerdings eine richtige Beurteilung Bahn gebrochen hat. Als Naturforscher hat er nichts geleistet, sondern schöpft nur aus Büchern; als Philosoph ist er erst recht nicht für bedeutend zu halten, da sein Horizont äusserst beschränkt ist, und seine Darlegungen in keinem Punkte sich selbst getreu bleiben. Sein gespreizter Dünkel der Originalität sinkt vor einer vergleichenden geschichtlichen Betrachtung in Nichts zusammen. Dass er die Zweckursachen aus der Physik verbannt wissen will, hat er mit Descartes gemein, kann also keinen Vorzug vor diesem begründen. Was ihn dem englischen Nationalgeist und der modernen Denkweise so sympathisch gemacht hat, ist vielmehr seine thatsächliche Beschränkung aller eigentlichen Wissenschaft auf Physik und die Herabsetzung der Physik zu einer Hilfswissenschaft der Technologie, d. h. sein technisch-banausischer Utilitarismus. Um dieses Verdienstes willen verzeiht man ihm, dass er in den wichtigsten Punkten in mittelalterlichen Anschauungen stecken geblieben ist. Seine wirkliche geschichtliche Leistung beschränkt sich darauf, dass er das bereits von vielen Vorgängern geforderte Ausgehen von der Erfahrung und dem Versuch und das allmähliche Aufsteigen von derselben energisch in den Mittelpunkt seiner Lehre rückte und die Empirie und Induktion als alleinige Erkenntnismittel anpries, und dass er sich als der Erste, wenn

auch ohne nennenswerten Erfolg, bemüht, eine Theorie der Induktion aufzustellen. Durch beides hat er in der That anregend und spornend auf seine Zeitgenossen und die nachfolgenden Geschlechter gewirkt.

Baco ist ein Zeitgenosse von Bruno, Sanchez und Campanella und steht noch wesentlich auf gleichem Boden mit ihnen. Er stellt den Glauben und die Sittlichkeit weit über die Wissenschaft, die doch direkt oder indirekt nur dem Nutzen dient, hält alle Teile der Natur für belebt und mit Empfindung begabt, und glaubt, dass die natürlichen Veränderungen aus den Sympathien und Antipathien der empfindungsfähigen Elementarteilchen oder aus den geistigen Kräften der Materie, die eine Zielstrebigkeit nach dem Guten haben, folgen. Demgemäss legt er allen Wert auf die Qualitäten der Elementarteilchen, deren Unveränderlichkeit er als eine naturwidrige Annahme bekämpft; für die Zurückführung der Physik auf Mechanik der Molekule und Atome hat er gar kein Verständnis und behandelt alle mathematischen Erklärungsversuche in physikalischen Dingen mit entschiedener Missachtung und Abneigung. An den vier Aristotelischen Ursachen hält er trotz seiner Bekämpfung des Aristoteles fest, verlegt aber die Untersuchung von Form und Zweck in die Metaphysik, d. h. in den metaphysischen Teil der Naturphilosophie; dies hindert ihn dann freilich nicht, die Aufsuchung der Formen doch wieder für die eigentlichste und höchste Aufgabe der Physik zu erklären, und die Aufstellung der Metaphysik neben der Physik als ein nicht ernst gemeintes Zugeständnis um des lieben Friedens willen preiszugeben. Die natürliche Magie, die sich auf die Sympathien und Antipathien der Dinge stützt, lässt er neben der Technik als einen Zweig der operativen Wissenschaft gelten, und seine Werke wimmeln von abergläubischen Mitteilungen.

Baco steckt also einerseits noch stark in den Vorurteilen der Periode, welche dem Beginn der neueren Philosophie vorhergeht, und andererseits weiss er die Summe der naturwissenschaftlichen Entdeckungen und Erklärungen, welche diese Zeit hervorgebracht hatte, wenig zu schätzen. Die Astronomie und Optik ist ihm wegen ihrer mathematisch mechanischen Beschaffenheit zuwider, und das kopernikanische Weltsystem findet an ihm einen entschiedenen Gegner. Auch den grossen Entdeckungen der Anatomie und Physiologie brachte er nicht das entsprechende Inter-

esse entgegen, weil es ihm vor allem auf die Grundlegung einer unorganischen Physik ankam. Die Erneuerung der Wissenschaft, die auf den verschiedensten Gebieten der Naturwissenschaften bereits thatsächlich angebahnt war, ignorierte er, um behaupten zu können, dass noch nichts geschehen sei, und alles erst durch seine Methode bewirkt werden könne.

In seiner Negation gegen die scholastische Philosophie und den Aristoteles wiederholt Baco nur die Argumente der Grammatiker und des weltmännischen Skeptikers Montaigne, mit dem er in mancher Hinsicht eine nahe Geistesverwandtschaft besitzt. Aber sein Zweifel bleibt an der Oberfläche, kehrt sich mehr gegen die Verstandesthätigkeit, als gegen die Sinneswahrnehmung, und lässt den Glauben an die Erkennbarkeit der Natur ebenso unangetastet, wie den naiven Realismus seines erkenntnistheoretischen Standpunkts. Nur was andere bisher gedacht und geforscht haben, soll wertlos sein, nicht, was er selbst denkt, oder andere nach seiner Anleitung denken und forschen werden. Hierin zeigt sich die historische Unwissenheit und Ungerechtigkeit und die hohle Selbstüberschätzung, die allem wissenschaftlichen Dilettantismus gemein ist.

Schon Roger Baco hatte das Interesse für Naturwissenschaft um ihres Nutzens willen in den Vordergrund gerückt und behauptet, dass ohne Erfahrung nichts genügend gewusst werden könne. Der Nominalismus hatte dann das Wissen auf das Individuelle gerichtet und das Allgemeine diskreditiert. Die Naturphilosophen der Renaissance und Reformationszeit hatten durchweg verlangt, dass man sich auf die Erfahrung stützen müsse, d. h. auf die Wahrnehmungen der Sinne, und dieser Sensualismus war bei einzelnen, wie z. B. bei Telesius und Campanella, bereits zur vollständigen Doktrin durchgebildet. Cremonius hatte sogar die mathematische Erkenntnis auf Erfahrung der Sinne zurückgeführt. Cäsalpinus und Campanella hatten die Induktion oder das Aufsteigen von der sinnlichen Erfahrung zu höheren Erkenntnissen als den wahren Weg der Wissenschaft aufgestellt. Bacos Landsmann Fludd hatte auf das Experiment als Grundlage des Naturerkennens gedrungen. Von alledem weiss Baco nichts oder will es nicht wissen, um sich das alleinige Verdienst seiner vorgeblich ganz originellen Neuerung zuzuschreiben. —

Dass die Sinne trügen, giebt er zu, meint aber, dass sie nicht

allzusehr täuschen und dass durch allseitige Beobachtung ihr Trug zu berichtigen sei. Dem Verstande dagegen schreibt er weit schlimmere Täuschungen, Einbildungen oder Idole zu: 1. Idole der Gattung, die allen Menschen gemein sind (z. B. Anthropomorphismen), 2. Idole der Höhle, die der Eigentümlichkeit des einzelnen angehören und sich der allgemeinen Erörterung entziehen, 3. Idole des Marktes, die aus dem Verkehr der Menschen durch die Sprache entspringen, und 4. Idole des Schauplatzes, die auf Überlieferung und Mode beruhen. Den Syllogismus als Methode verwirft Baco ebenso wie die von Aristoteles und den Scholastikern gelehrte Induktion; gegen den ersteren wiederholt er die Einwände der Grammatiker, der letzteren wirft er mit Recht vor, dass sie als inductio per enumerationem simplicem unmethodisch und wissenschaftlich viel zu unzuverlässig sei. Die Deduktion lässt er nicht für die theoretischen oder spekulativen Wissenschaften, sondern nur für die praktischen oder operativen gelten.

Er fordert eine Induktion, die sich 1. auf eine Tafel aller positiven Instanzen oder Fälle, 2. auf eine Tafel aller negativen Instanzen, 3. auf eine Tafel des graduellen Vorkommens und Fehlens der untersuchten Erscheinung stützt. Da aber die Erfüllung dieser eigentlichen Ansprüche ins Unendliche geht, und nebenbei die mathematische Quantitätsbestimmung für die Grade des Vorkommens bei Baco fehlt, so bleibt dieser Begriff der Induktion ein unrealisierbares Ideal, an dessen Stelle für die Praxis der Wissenschaft etwas ganz anderes gesetzt werden muss. Der »abgekürzte Weg der Erfahrung«, den Baco uns führen will, besteht in einer Auswahl derjenigen Instanzen, die am meisten Aufklärung versprechen und Beiseitelassung der übrigen. Am belehrendsten werden diejenigen Fälle sein, die den positiven Instanzen ihrer sonstigen ganzen Beschaffenheit am nächsten stehen und doch negativ sind; zu ihrer Ermittelung ist das Experiment besonders geeignet. Um aber festzustellen, welche negativen Fälle ihrer sonstigen ganzen Beschaffenheit nach dem positiven am nächsten stehen, muss die begriffliche Verwandtschaft aller durch Einteilung des Begriffs der zu untersuchenden Erscheinung festgestellt werden.

Zur experimentellen Befragung der Natur im richtigen Sinne bedarf es also der Leitung durch den Verstand; man muss schon die Antwort der Natur vorausahnen, ehe man sie experimentell

zwingen kann, sie auch wirklich zu geben. Der Verstand allein kann die Prärogative der Instanzen nach Massgabe des einzuteilenden Begriffs beurteilen, indem er die Erfahrungen anticipiert; diese unentbehrliche Seite der Induktion, durch welche sie die Erfahrung überschreitet, wird aber von Baco kaum angedeutet, geschweige denn genügend gewürdigt. Er verlangt für die Gewissheit der Induktion die Gewissheit, dass keine widersprechende Instanz mehr gefunden werden könne, d. h. die Vollständigkeit der Begriffsdivision und der ihr entsprechenden Beobachtungen, wie sie durch die beschreibende und ordnende Naturgeschichte als Material für die Naturwissenschaft vorbereitet sein soll; er übersieht aber, dass durch die Gewissheit der Begriffsdivision die Induktion unter eine Form des Syllogismus fällt, nämlich unter ein Schlussverfahren, das von einem disjunktiven Obersatze ausgeht (z. B. die Form der Wärme ist entweder a oder b oder c u. s. w.). Baco erkennt auch an, dass je nach der Art der zu untersuchenden Objekte oder zu findenden Ursachen die Art der Untersuchung sich ändern muss (variatio inquisitionis); es ist aber wiederum Sache des Verstandes, die Angemessenheit der Untersuchungsweise an das Objekt in jedem Falle zu beurteilen, und die Methode kann darüber keine Vorschriften geben.

Dass die Induktion schrittweise von den niederen Axiomen zu den höheren und zuletzt zur obersten Einheit der Natur aufsteigen müsse (continuatio inquisitionis), ist ebenfalls keine neue Forderung. Die starke Betonung des Experiments bei Baco erklärt sich daraus, dass er vorzugsweise die unorganische Physik im Auge hatte, und die Unmöglichkeit der Experimente in vielen anderen Zweigen, auch der exakten Wissenschaften übersah. Die Hervorkehrung des Werts der negativen Instanzen, welche früher mehr unbewusst geübt oder vernachlässigt wurde, ist beinahe das Einzige an Bacos Methodenlehre, was ihr Verdienst ausmacht, wenn auch die Forderung, neben jede positive Instanz je eine negative zu stellen, äusserlich und willkürlich ist.

Die Induktion soll die allgemeine Methode sein; also müsste sie auch auf die Wahrheit ihrer selbst angewendet werden, d. h. sie müsste auf induktivem Wege gefunden worden sein und bewiesen werden. Dazu macht Baco nun freilich keinen Versuch; er stellt die Methode als etwas aus sich selbst Evidentes hin. Ebenso wenig behauptet er, dass die »erste Philosophie« auf in-

duktive Weise zu behandeln sei, die sich mit den allen Teilen der Philosophie gleichmässig zu Grunde liegenden Begriffen und Sätzen beschäftigt, z. B. mit den Begriffen Sein und Nichtsein, Ähnlichkeit und Verschiedenheit und mit Sätzen, wie dass zwei Grössen, die einer dritten gleich sind, auch unter einander gleich sind. Da er sich mit den Geisteswissenschaften nicht näher beschäftigt hat, so kann er auch die Induktion auf diese noch nicht anwenden, insbesondere noch nicht auf die Kategorienlehre; denn reine Kategorienlehre müsste vor allem diese »erste Philosophie« sein, um so mehr als das, was Baco Metaphysik nennt, zu einem Teil der Naturphilosophie geworden ist. So gelangt er dahin, den Inhalt der ersten Philosophie zunächst nur als vorläufige Annahmen hinzustellen, die zum Teil in der Metaphysik ihre genauere Begründung erhalten sollen. —

Das letzte Ziel der Induktion ist das Aufsuchen der Formen. Die Form ist im Gegensatz zum Stoff der tiefere innere Grund der sich äusserlich manifestierenden Erscheinungen und Eigenschaften, sie ist das innere Wesen der Sache selbst, die erzeugende Natur der Dinge, oder das den Erscheinungen zu Grunde liegende Gesetz, sie ist synonym bald mit Definition, bald mit Axiom, und innerhalb der Definition wieder vorzugsweise mit dem specifischen Unterschiede, durch welchen die nächstallgemeinere Form sich zur specifischen Form dieser Erscheinungsreihe besondert. So ist z. B. die Form der Wärme eine bestimmte Art der Bewegung der materiellen Teilchen, und als diese zugleich das Gesetz, das allen Wärmeerscheinungen zu Grunde liegt, und die sie hervorbringende Natur. Die der äusseren sinnlichen Erscheinung angehörigen wirkenden Ursachen sind mehr Indizien, als Realgründe des Vorganges; die wahren Ursachen, mit deren Setzung die Erscheinung gesetzt, mit deren Aufhebung sie aufgehoben ist, sind lediglich die Formen. Als fundamentale Gesetze geben die Formen die Determinationen des reinen Aktus an, welche irgend eine einfache Erscheinung (wie Wärme, Licht u. s. w.) ergeben und ausmachen in jedweder Materie und jedwedem Subjekt. Schon Plotin hatte neben Formen des ruhenden Daseins auch Formen der Bewegung angenommen; bei Baco ist der scholastische Formbegriff auf dem Sprunge, durch den Plotinischen Begriff der Bewegungsform hindurch in den modernen Begriff des naturwissenschaftlichen Gesetzes überzugehen, aber er bleibt auf halbem

Wege in der Definition stecken. Baco möchte wohl alles auf Bewegungen zurückführen, aber er wagt es noch nicht; auch würde er damit seiner qualitativen Naturbetrachtung den Boden wegziehn und in die quantitative, mathematisch-mechanische Betrachtungsweise hinübergedrängt werden, die ihm zuwider ist. So nimmt er eine unklare Mittelstellung zwischen der absterbenden Naturphilosophie und der mit Descartes neu auftauchenden mathematisch-mechanischen Physik ein.

Dasselbe gilt auch für seine Stellung zur Teleologie, die er als Fortsetzer der alten Naturphilosophie im metaphysischen Sinne festhält, als Physiker aber verbannt wissen will. Bald hängt sein Herz an den Spiritus der Dinge, ihren Sympathien und Antipathien und ihrer Zielstrebigkeit zum Guten; bald weist er die Metaphysik als ironische Konzession von sich und verspottet die Zweckursachen als äffende Idole. Die weitere Entwickelung der sensualistischen Philosophie konnte natürlich nur den letzteren Standpunkt festhalten und den ersteren nur als eine noch nicht ganz abgestreifte Eierschale betrachten; den schillernden Baconischen Formbegriff hat sie einfach ignoriert. —

Wenn Baco den Sensualismus wesentlich nach Seite der äusseren Wahrnehmung auszubauen sucht, so wird er durch Herbert von Cherbury (1581—1648) ergänzt, der ihn von Seiten des inneren Sinnes zu begründen sucht. Herbert folgt der Lehre der Paracelsisten, dass die plastische Natur des Individuums alles aus sich heraus entfaltet. Das erste ist der untrügliche Instinkt, der sich im Selbsterhaltungstriebe ausdrückt; ihm, der sich selbst beglaubigt, sollen wir vertrauen, nicht den äusseren Wahrnehmungen und nicht den verwickelten Vernunftschlüssen. Der Instinkt entfaltet sich einerseits in Verstand und Wille, andererseits in äusseren und inneren Sinn; sein letztes Entwickelungsziel ist die Freiheit, und alle übrigen Vermögen dienen nur als Mittel, um von jenem zu dieser zu gelangen. Der Instinkt leitet uns zur Wahrheit und zur Erkenntnis des Allgemeinen Ewigen, Unendlichen, Vollkommenen und Göttlichen; das Natürliche ist der Besitz der Wahrheit und der Irrtum eine Abirrung von den Pfaden, welche die Natur uns durch den Instinkt leitet. Der Instinkt oder unsere eigene Natur geht als Vermögen allem wirklichen Erkennen voran, und ist zugleich das Vermögen der Unterscheidung des Wahren und Falschen; er stellt die allge-

meinsten Grundbegriffe und Grundsätze auf, die nicht zu bestreiten sind, und hat über alles empirisch Aufgenommene die Entscheidung abzugeben. Der Geist ist keine leere Tafel, sondern nach Abzug alles von aussen Aufgenommenen bleibt uns unsere eigene Natur.

Das Vermögen des Erkennens ist wichtiger für das Erkennen als der Gegenstand des Erkennens und als das Mittel, das zwischen beiden ein Verhältnis herbeiführt; denn vom Vermögen muss das Erkennen als Thätigkeit ausgehen. So viele Vermögen oder Fähigkeiten giebt es in uns, als es Unterschiede in den Dingen giebt und umgekehrt; denn die Wahrheit besteht in der Konformität beider. Alle Vermögen aber sind nur Besonderungen des natürlichen Instinkts. »Aus welchem Vermögen beweist Du?« Das ist die Form, welche der Zweifel bei Herbert annimmt, das ist zugleich die Aufgabestellung, in der er das Neue seiner Lehre findet. Er geht also auf eine Lehre vom Erkenntnisvermögen aus; weil er aber diese Aufgabe nicht rationalistisch, sondern sensualistisch behandelt, kommt er nicht darüber hinaus, durch innere Sensation einen natürlichen Instinkt festzustellen, dem nun alles weitere überlassen bleibt.

Auch die Grundsätze der Sittlichkeit und die Grundlehren der Religion werden ihm durch den Instinkt verbürgt, und zwar in so hohem Grade, dass er die Existenz eines Atheisten im eigentlichen Sinne nicht für möglich hält. Aber auch nur dasjenige soll in Religion und Sittlichkeit theoretische Geltung haben und praktisch notwendig sein, was in allen Menschen, Völkern und Zeiten durch den Instinkt verbürgt wird; alles übrige sind willkürliche positive Zusätze zur natürlichen Religion und haben keinen Wert. Die natürliche Religion beschränkt Herbert auf fünf Sätze: 1. es ist ein höchster Gott; 2. wir sollen ihn verehren; 3. Tugend und Frömmigkeit sind die vorzüglichsten Teile der Gottesverehrung; 4. über unsere Sünden sollen wir Schmerz empfinden und uns ihrer entschlagen; 5. in und nach diesem Leben ist von der göttlichen Gerechtigkeit Lohn und Strafe zu erwarten. Dieser Deismus, der später zur Grundlage der religiösen Anschauungen der Aufklärungsperiode bis zum Umschlag in Materialismus wurde, ist bei seinem Urheber als empirisch vorgefundenes Produkt des natürlichen Instinkts noch lediglich ein Resultat des Sensualismus, wenn auch von Seiten des inneren

Sinnes, musste aber im Kampfe mit dem kirchlich Positiven je länger, je mehr rationalistische Argumente zu Hilfe nehmen und dadurch eine rationalistische Färbung gewinnen. —

Während Bacos Lehre thatsächlich ohne Einfluss auf die Fortschritte der Naturwissenschaften blieb und erst nachträglich von einer späteren Zeit verherrlicht wurde, hat Peter Gassendi (1592—1655) eine Schule gestiftet, die sogar zahlreicher als die Descartessche war, und seine Erneuerung der Atomenlehre Demokrits und Epikurs ist für die ganze Entwickelung der modernen Naturwissenschaft von grösster Tragweite geworden, weil sie erst die mathematische Mechanik des Descartes befähigte, als Mechanik der Atome physikalische Erklärungen wirklich zustande zu bringen. In philosophischer Hinsicht dagegen ist Gassendi ebenso unbedeutend wie Baco, ein Gegner oder doch Bezweifler des Kopernikanischen Weltsystems und ein frommer Sohn der katholischen Kirche, der nur über das von der Kirche Freigegebene Ansichten aufzustellen wagt und alle Wissenschaft in der Physik beschlossen sieht. Wenn auch seine systematischen Werke erst nach seinem Tode erschienen, so hat er doch durch mündlichen und brieflichen Verkehr noch mehr als durch seine kleineren Schriften schon bei Lebzeiten auf die hervorragenderen Zeitgenossen (z. B. Hobbes) einen bedeutenden Einfluss geübt.

Auch Gassendi ist entschiedenster Sensualist auf theoretischem und Eudämonist auf praktischem Gebiete. Die Seele ist eine leere Tafel, in welche alles durch die Sinne eingeschrieben werden muss, und nichts ist im Verstande, was nicht zuvor in den Sinnen war. Allerdings zeigt die Wahrnehmung nur die sinnlichen Qualitäten der Körper und nicht ihre Substanzen, die erst durch Induktion erschlossen werden müssen; der Gedanke der körperlichen Substanz behält uns immer etwas Dunkles und Verhülltes, obwohl wir glauben, sie mit den Sinnen wahrzunehmen. Die Atome sind sinnlich unwahrnehmbare, weil sinnlich qualitätslose Teile der ursprünglichen Materie von bestimmter Grösse und Gestalt; alle sinnlichen Eigenschaften der Körper entstehen erst aus der Zusammensetzung und Bewegung der Atome. Jedes Atom hat einen Bewegungsimpuls (impetus) von konstanter und unveränderlicher Grösse, die er sonderbarer Weise Schwere nennt, obwohl seine Richtung unbestimmt ist. Jedes Atom bewegt sich in jedem Augenblick mit gleicher Geschwindigkeit, wenn nicht seine Be-

wegung durch andere Atome behindert ist; sobald die Behinderung aufhört, tritt die ursprüngliche Geschwindigkeit wieder ein. Die sinnlich wahrnehmbaren Bewegungsgeschwindigkeiten sind Summationsphänomene aus Momenten der vollen Geschwindigkeit und Momenten der Ruhe in verschiedenen Mischungsverhältnissen. Die Wechselwirkung der Atome aufeinander findet nur bei Berührung statt und beschränkt sich auf völlige Verhinderung der Bewegung oder auf Richtungsänderung unter Ausschluss jedes Einflusses auf die konstante Urgeschwindigkeit. Hierdurch unterscheidet sich Gassendi von der modernen Atomtheorie ebenso wie durch seine künstlichen Atomgestalten (z. B. mit häkchenartigen Anhängen), um den Zug mittelst Berührung zu ermöglichen.

Die Bewegung soll zwar den Atomen als innerliche und eingeborene Neigung einwohnen, aber doch auf Gott als letzten Grund zurückgeführt werden, weil die Atome nur der materiellen, nicht der wirkenden Ursache angehören, und keine körperliche Substanz auf sich selbst zurückwirken kann. Dies kann nur die geistige Substanz in der Reflexion des Bewusstseins; der Geist muss also unkörperlich, und als unkörperlich auch unsterblich sein. Aber freilich, so lange wir im Körper sind und durch den Sinn unsere Vorstellungen bilden, sind wir ausser Stande, eine unkörperliche Substanz zu denken. Hiermit inauguriert Gassendi den Materialismus, den Hobbes näher ausführte. Gassendi will noch die Zweckursachen in der Physik festhalten und sucht den rechten Mittelweg zwischen Skepticismus und Dogmatismus in der Wahrscheinlichkeit der Vermutungen und Annahmen. Auch in letzterer Hinsicht ist er für die modernen Naturwissenschaften bahnbrechend geworden. —

Thomas Hobbes (1588—1679) vereinigt die mathematisch-mechanische Körperlehre Descartes' mit der sensualistischen Korpuskularphysik Gassendis, mit der natürlichen Religion Herberts von Cherbury und mit der sensualistischen Ansicht Bacos, dass die Wissenschaft nur dem Nutzen zu dienen habe. Der einseitig qualitativen und induktiven Denkweise Bacos gegenüber vertritt er die mathematische Methode unter den englischen Philosophen und versteht diese als Einheit der analytischen und synthetischen Betrachtungsweise; die Bacosche Physik ergänzt er durch eine streng mechanische deterministische Psychologie und Staats- und Gesellschaftslehre. Den teleologischen Neigungen Gassendis gegen-

über scheidet er die Zweckursachen nicht nur, wie Baco, aus der Physik, sondern auch, wie Descartes, aus der Metaphysik aus, und macht mit dem Gassendischen Satze ernst, dass wir die Substanz nur als Körper zu denken vermögen. Die geistige Substanz und die angeborenen Ideen Descartes' verwirft er aus seinem materialistischen und sensualistischen Gesichtspunkt. Die natürliche Religion wird hierdurch dahin modifiziert, dass auch Gott, um substantiell gedacht werden zu können, als Körper gedacht werden müsse. Hobbes stützt sich nicht mehr, wie Baco, auf veraltete naturphilosophische Werke, sondern auf die grössten Naturforscher seiner Zeit, die Baco ignoriert oder bekämpft hatte, Kopernikus, Kepler, Galilei und Harvey.

Gewöhnlich wird seine Bedeutung nur in der Staatslehre gesucht, weil er diese mit Vorliebe als die dem Menschen wichtigste und nützlichste Wissenschaft behandelt und die übrigen Teile seines Systems nur knapp ausgeführt hat; aber Hobbes ist auch sonst ein interessanter und origineller Denker, dessen Verdienste für seine Zeit nicht nach Gebühr gewürdigt und durch die Überschätzung Bacos und Lockes in den Schatten gestellt werden. Durch seinen konsequenten Determinismus und seine Erkenntnistheorie hat er ohne Zweifel nicht nur Spinoza, sondern auch Schopenhauer beeinflusst; Leibniz' Stellungnahme zu Raum, Zeit, Bewegung und Kraft scheint gleichfalls an Hobbes anzuknüpfen, und Kants von der Mathematik ausgehender Rationalismus hat mit dem ihm wohlbekannten Hobbesschen nahe Beziehungen. Noch grösser ist Hobbes Einfluss auf seine englischen Nachfolger und auf den französischen Sensualismus und Materialismus, während ein Einfluss Bacos nirgends nachzuweisen ist, weder in Bezug auf spätere Philosophen, noch auch in Bezug auf Naturforscher. —

Hobbes hatte in Oxford studiert, wo die Logik Wilhelms von Occam gelehrt wurde; diese blieb für seine Denkweise bestimmend, wogegen er die Metaphysik des Aristoteles für das absurdeste, und dessen Politik für das gefährlichste Buch erklärt. Aus den nominalistischen Voraussetzungen heraus suchte Hobbes den empiristischen Sensualismus mit der apriorischen mathematischen Erkenntnis zu verschmelzen. Alle Erfahrung kommt aus den Sinnen, aber alles Wissen aus den Worten. Die Wahrheit einer Aussage hängt davon ab, ob die verknüpften Worte ihren Defini-

tionen nach in dieser Weise ohne Widerspruch vereinbar sind oder nicht; die Bedeutung der Worte hängt aber von der Willkür des ersten Namengebers ab. Denken ist ein Addieren und Subtrahieren von Worten, wie das Rechnen ein Addieren und Subtrahieren von Worten ist. Verstand ist das Verstehen der den Worten beigelegten Bedeutung, Vernunft das Rechnen mit Worten. Wie die geometrischen Konstruktionen allgemeingültig sind, weil sie von uns konstruktiv oder synthetisch geschaffen sind, so auch die allgemeinen Wahrheiten, weil die Worte, aus denen sie analytisch folgen, von uns geschaffen sind. In der Anwendung auf wirkliche Dinge werden diese allgemeinen Wahrheiten allerdings nur hypothetische Geltung haben können, sofern sie aus Begriffen entspringen, die wir konstruktiv geschaffen haben (Trennung von Metaphysik und Physik); nur wenn die Begriffe von den wirklichen Dingen richtig abgezogen sind, werden sie auch innerhalb der wirklichen Dinge ein zweifellos gewisses Wissen verschaffen, soweit sie reichen, und erst das durch sie nicht mehr Bestimmte wird Gegenstand der Induktion und ihrer hypothetischen Erkenntnis sein (Trennung der deduktiven und induktiven Seite der Physik). Zu einer völligen Ausgleichung ist Hobbes nicht gelangt, weil er die selbst konstruierten und die von der Erfahrung abgezogenen Begriffe nicht streng genug unterschied und die Worte bald unter diesem, bald unter jenem Gesichtspunkt betrachtete. Auch die von Hobbes eingeführte Unterscheidung der genetischen (oder konstruktiven) und der bloss beschreibenden Definition ist mit dem Unterschiede der konstruktiv geschaffenen und der von der Erfahrung abgezogenen Begriffe nicht in Verbindung gesetzt.

Die Wissenschaft, welche es mit den Definitionen der Worte als der Quelle der allgemeinen Wahrheiten zu thun hat, ist die erste Philosophie; dann folgt die Geometrie, welche die Entstehung der Linie aus der Bewegung des Punktes, der Fläche aus der Bewegung der Linie und des Körpers aus der Bewegung der Fläche zeigt, dann die Mechanik, welche die Folgen der Bewegung der Körper und ihres Zusammentreffens erörtert, dann die Physik als die Lehre von der inneren Bewegung der kleinsten Teile der Körper, dann die Lehre von der Bewegung der Geister. Die letztere zerfällt in die Lehre von den Bewegungen der Sinne und der inneren Gegenbewegungen oder Empfindungen, in die Moral

oder die Lehre von den Gemütsbewegungen und in die Lehre von der Gesellschaft oder dem Zusammentreffen der Interessen Vieler. So wird die gesamte Philosophie zur Lehre von der Bewegung, und die Bewegung zum Grundbegriff der Welt. Vorausgesetzt ist dabei, dass wir die Bewegung aus unserer unmittelbarsten Erfahrung kennen, d. h. dass wir die Empfindung als eine Art der Bewegung auffassen, nämlich als diejenige Art der Gegenbewegung unseres Innersten (Herzens) gegen die Bewegung der Sinne, welche sich aus den vielen gleichzeitigen Gegenbewegungen durch besondere Intensität hervordrängt und eine Art von Beharrung oder Gedächtnis besitzt. Empfindung ist eigentlich nicht reine oder blosse Bewegung, sondern Bewegung als Erscheinung. Der Umschlag des Begriffs der äusseren realen Körperbewegung in innere ideale Bewusstseinserscheinung ist hier offenbar verschleiert; erst Leibniz stellte es klar, dass beides schlechthin heterogene Gebiete sind, und dass das durchdringendste Verständnis der äusseren Bewegungsvorgänge für dasjenige der Empfindung nicht die geringste Handhabe bietet. —

Hat nun der Sensualismus recht, dass alle Vorstellungen und Begehrungen aus der Empfindung stammen, so ist alle Geistesthätigkeit Bewegung; die Bewegung aber ist Accidens der körperlichen Substanz oder Materie. Also ist alle Geistesthätigkeit Bewegung der Materie, d. h. der Materialismus ist die Folge des Sensualismus. Unkörperliche Substanzen sind ihm viereckige Zirkel; die Leugnung der Körperlichkeit Gottes gilt ihm mit Atheismus gleich. Der Geist ist wie in der Paracelsischen Naturphilosophie, nur ein feinerer und darum auch leichter beweglicher Stoff. Die körperliche Substanz nehmen wir unmittelbar wahr, denn sie ist das Objekt der Sinnesempfindung; andere als körperliche Substanzen vermögen wir ohne Widerspruch nicht zu denken. Die Essenz des Körperlichen ist wie bei Descartes die Ausdehnung (nebst Grösse und Gestalt), während die Bewegung ein wechselndes Accidens des Körperlichen ist, das in der Ruhe auch fehlen kann.

Nun sind aber die sinnlichen Qualitäten nach Hobbes (ebenso wie nach Descartes) bloss subjektive Beschaffenheiten der Gegenbewegung des Herzens und nicht objektive Beschaffenheiten der die Sinne bewegenden Körper. Die Körper sind aber wiederum nicht wahrnehmbar, wenn ich die sinnlichen Qualitäten

von ihnen abziehe. Die Körper sind also nicht eigentlich Objekte, sondern Ursachen unserer Wahrnehmungen. Ursachen im engeren Sinne sind am Körper weiterhin nicht die Substanz, sondern die Accidentien, insbesondere die Bewegung; also was wir als Ursache der Empfindung indirekt wahrnehmen, ist auch noch nicht die körperliche Substanz, sondern ihre Bewegung. Der Körper selbst als Substanz ist also nur dasjenige, was den Accidentien, einerseits der Bewegung, andererseits dem durch die Grösse und Gestalt ausgefüllten Teil des imaginären Raumes zu Grunde liegt, was durch sich selbst besteht, und nicht mit den Sinnen, sondern nur durch die Vernunft erkannt werden kann. Wir haben von der ersten Materie, an welcher alles haften soll, keine Vorstellung und keinen Begriff: wir können nur ihr Dasein durch einen Vernunftschluss (ratiocinatio) erschliessen, weil wir jedes Accidens einer Substanz beizulegen genötigt sind.

Es wird also die unkörperliche Substanz geleugnet, weil wir sie nicht sinnlich vorstellen können, die körperliche Substanz aber postuliert, trotzdem wir sie nicht sinnlich vorstellen können. Im ersteren Falle liegt die Konsequenz des Sensualismus, die Leugnung des sinnlich Unerfahrbaren, klar zu Tage; im letzteren Falle wird sie vorläufig noch durch die Verwechselung von Ursache und Objekt der Empfindung und von Bewegung und Substrat der Bewegung verschleiert. Bei der geistigen Substanz wird die sinnliche Unvorstellbarkeit in logische Undenkbarkeit umgedeutet; bei der körperlichen Substanz muss die logische Denknotwendigkeit den Mangel der sinnlichen Vorstellbarkeit ersetzen und verhüllen, obwohl doch diese Denknotwendigkeit eines nicht aus der sinnlichen Erfahrung stammenden Begriffs nach sensualistischen Grundsätzen jeder Legitimation der Wahrheit, d. h. der Geltung für das Gebiet des Wirklichen ermangelt. —

Die Kausalität erhält bei Hobbes ein wesentlich anderes Aussehen dadurch, dass er sie nicht, wie bis dahin üblich, auf die beharrlichen Substanzen, sondern auf die veränderlichen Accidentien bezieht. Er geht ganz im Sinne der modernen Naturwissenschaft darauf aus, alle Kraft in Bewegung aufzulösen und den Druck der Massen gegeneinander als Bewegung in unendlich kleinem Raum und in unendlich kleiner Zeit zu erklären. In der Bewegung sucht er dasjenige, was den Körper vom Raum, den realen vom mathematischen Körper unterscheidet, in

einer vibrierenden Bewegung der kleinsten Körperteilchen dasjenige, was einen Raumteil vor dem Eindringen anderer Materie schützen, also den Widerstand des Körpers begründen soll, der seine Solidität ausmacht. Die sinnliche Druckempfindung deutet er objektiv als Bewegungstendenz, als conatus, vermutlich unter dem Einfluss des Gassendischen impetus; diesen Hobbesschen Begriff des conatus hat auch Leibniz übernommen.

Kausalität bezieht sich nur auf Veränderungen; Veränderung aber ist (auf materiellem Gebiet) entweder äussere Bewegung der Körper, oder innere Bewegung ihrer kleinsten Teile. Kausalität ist also ein Verhältnis von Bewegung zu Bewegung, da alle Accidentien in dem wirkenden und in dem leidenden Körper auf Bewegungszuständen beruhen. Keine Ursache kann etwas mitteilen, was sie nicht selbst hat oder ist; da alle Veränderung Bewegung ist, so teilt auch jede Ursache nur Bewegung mit, die sie selbst hat oder ist. Vollständige Ursache ist die Summe aller Accidentien, aus deren Vorhandensein die Wirkung notwendig folgt, während bei dem Fehlen auch nur eines derselben die Wirkung ausbleibt. Jedes einzelne dieser unentbehrlichen Accidentien ist nur Teilursache oder Bedingung (causa sine qua non). Die Summe der mitbedingenden Accidentien im wirkenden Körper heisst bewirkende Ursache, die derer im leidenden heisst materielle Ursache; beide sind also nur Teile der vollständigen Ursache. Formale und Zweck-Ursachen sind als Phantasiegebilde aus der Wissenschaft auszuschliessen.

Dass alles durch eine Ursache entstehe, soll erkannt werden, indem man versucht, sich das Gegenteil vorzustellen; der Versuch lehrt, dass wir uns dann mit gleichem Rechte vorstellen könnten, es entstehe zu jeder beliebigen anderen Zeit, und da dies unmöglich (?) sei, so müsse eine Ursache angenommen werden, warum es gerade jetzt entstehe. Weil wir also einen Grund brauchen, um den Eintritt der Veränderung in unserem Denken auf einen bestimmten Zeitpunkt zu beziehen, darum soll auch eine Ursache in der Wirklichkeit nötig sein. Unser Anschauungszwang erscheint hier als massgebend für die Wirklichkeit, gerade wie in der konstruktiven Bewegung, durch welche eine Figur erzeugt wird. Die kausale Überführung der Bewegung von einem Körper auf den anderen denkt sich Hobbes offenbar als einen Akt, der dieser erzeugenden Konstruktion analog ist. Es ist

nicht die innere logische Notwendigkeit des Gedankens, wie bei Descartes und Spinoza, sondern der sinnlich empfundene Zwang der Anschauung, an den sich Hobbes als Musterbild des realen Vorgangs hält, und er glaubt sich dadurch hierzu berechtigt, weil er diesen sensualistischen Anschauungszwang selbst als ein phänomenales Produkt der in uns vorgehenden körperlichen Bewegung auffasst.

Aus der Erfahrung lässt sich wohl vermuten, aber nicht mit Sicherheit erschliessen, dass öfters beobachtete Folgen von Ereignissen (wie Tag und Nacht) auch künftig wiederkehren werden; Erfahrung giebt Klugheit, aber nicht Weisheit, nicht Wissenschaft. Hobbes lässt also specielle Anwendungen des Kausalgesetzes auf bestimmte Zusammenhänge nur dann als gewiss gelten, wenn sie deduktiv als mechanischer Ausfluss aus den Gesetzen der Bewegung nachgewiesen werden können. Aber es wäre dazu vor allem nötig, den Übergang der Bewegung von einem Körper zum andern oder von einem Körperteilchen zum andern verständlich zu machen. Dies vermag Hobbes nicht wegen seiner eigentümlichen Lehre von Raum und Zeit, welche den Begriff der realen Bewegung und damit auch den Begriff der Bewegungsübertragung völlig unmöglich erscheinen lässt. —

Ausdehnung, Grösse und Gestalt nennt Hobbes nicht Raum; sie gelten ihm als reale Accidentien der wirklichen Körper, welche sie bei ihrer Bewegung mit sich forttragen. Unter Raum versteht Hobbes nur diejenige Ausdehnung und denjenigen Ort, welchen ein Körper einnehmen kann oder auch nicht, in welchem bald der eine, bald der andere Körper sein kann, und welcher nicht von dem bewegten Körper mit fortgenommen wird. Dieser Raum ist etwas bloss Vorgestelltes, Imaginäres, ein bloss abstrakter Gedanke, nämlich die Abstraktion des ausser uns existieren könnens, ganz abgesehen von wirklich existierenden Körpern, eine Abstraktion, die wir aus der vergleichenden Erinnerung aller zuvor wahrgenommenen Körper schöpfen. Nun hilft aber die an dem Körper haftende Ausdehnung, Grösse und Gestalt nichts, um zum Begriff der Bewegung zu gelangen, sondern nur der Ort, der vom Körper verlassen und von einem anderen besetzt werden kann. Wenn jedoch der Ort und seine Ausdehnung etwas bloss Vorgestelltes, Imaginäres ist, so ist es auch der Ortswechsel oder die Bewegung. Diese Schwierigkeit, welche seinen ganzen um die Realität der Bewegung sich drehen-

den Materialismus aus den Angeln hebt, hat Hobbes offenbar nicht bemerkt; ist doch selbst Leibniz über diesen Punkt niemals mit sich ins Reine gekommen. Die Hypothese eines flüssigen Äthers, den Hobbes zwischen den Körperatomen annimmt, beseitigt wohl die Annahme realer leerer Räume, aber sie trägt nichts zur Lösung des Problems der Bewegung bei; denn der Ort, den ein Ätherteilchen verlässt, um einem vorrückenden Körperatom Platz zu machen, bleibt etwas Imaginäres, und das Problem wird nur verdoppelt, indem wir zwei Bewegungen statt einer zu erklären haben.

Auch die Zeit ist in demselben Sinne wie der Raum, etwas bloss Vorgestelltes; das Reale, das ihr entspricht, ist die Bewegung. Zeit ist die Vorstellung der Bewegung, sofern sie als Aufeinanderfolge vorgestellt, d. h. ein Vor und Nach in ihr unterschieden wird. Wenn aber die Bewegung nach den gemachten Voraussetzungen nicht als etwas Reales gelten darf, so darf es ihre Dauer oder Succession erst recht nicht. Andererseits, wenn die Zeit etwas Imaginäres ist, kann auch das zeitliche Vor und Nach nichts Reelles sein; d. h. die Bewegung erscheint nach der Seite ihrer zeitlichen Succession als ebenso imaginär, wie nach der Seite ihres räumlichen Ortswechsels. Diese Konsequenzen hat Hobbes nicht gezogen, aber er hat sie durch seine Behandlung der Aporien der Bewegung der Nachwelt näher gelegt, als dies je zuvor geschehen war.

Ein besonderes Verdienst hat sich Hobbes durch seine Behandlung des Unendlichkeitsbegriffes erworben. Er lässt das Unendliche immer nur als Möglichkeit des grenzenlos fortzusetzenden Progressus gelten, aber in keinem Sinne als erreichte oder auch nur erreichbare Wirklichkeit, und führt dies sowohl für das unendlich Grosse als auch für das unendlich Kleine, für Raum, Zeit und Zahl durch. Sein Sensualismus hindert ihn nun aber, den Begriff der Grenze oder Null-Ausdehnung von der sinnlichen Anschauung einer endlich kleinen Ausdehnung zu unterscheiden, und so gelangt er dazu, den mathematischen Punkt für einen kleinen Körper zu erklären und die mathematische Analysis des unendlich Kleinen zu bekämpfen. Hierdurch versperrt er sich aber gerade die unentbehrliche mathematische Hilfe für seine physikalische Theorie der Bewegung und des conatus und raubt dieser dadurch den eigentlichen Wert. —

Die Potenz als aktives Vermögen fällt mit der wirkenden Ursache zusammen, sofern letztere unvollständige Teilursache ist, und zu ihrer Vervollständigung erst die materielle Ursache hinzukommen muss. Die materielle Ursache ist Potenz als passive Möglichkeit. Treten beide zusammen, so werden die Potenzen aktuell, und ihr Aktus ist eben die Wirkung der vollständigen Ursache. Das Mögliche wird notwendig, wenn die Potenzen durch Zusammentreten zur Aktualität gelangen; bleiben sie gesondert, so darf auch im eigentlichen Sinne von einem Können nicht geredet werden, weil sie gesondert eben nichts können. Die Relationen sind nicht etwas neben den Accidentien, sondern nur andere Namen für die Accidentien selbst; der Nominalismus wird hier entscheidend für die blosse Subjektivität der Relationen (wie gleich und ungleich), weil sie blosse Namen sein sollen, denen in Wirklichkeit nur beziehungslose Accidentien entsprechen. Zufällig ist nichts, weil alles durch das System der gesetzmässigen Bewegung determiniert ist. Auch frei kann der Wille nicht sein, weil der Motivationsprozess selbst nur ein mechanischer Bewegungsprozess ist. Wenn die nach aussen strebende Gegenbewegung des Herzens gegen die Sinnesbewegungen die Empfindung ist, so ist das Gefühl der Lust und Unlust ein innerlicher conatus, der durch die von aussen kommende Bewegung veranlasst wird, und zwar Lust, wenn die erlittene Bewegung die Lebensbewegung fördert und stärkt, Unlust, wenn sie dieselbe hindert und schwächt. Die Gefühle ziehen aber das Begehren und Verabscheuen nach sich, und der Wille ist nur die letzte Entscheidung des Verstandes nach Massgabe der Überlegung über die Lust und Unlust. Ich kann handeln, wie ich will; aber es ist absurd, zu sagen, dass ich wollen könne, wie ich will.

Da alles Verständnis von den Sinnen kommt, so kann Gott keinen Verstand haben; da er nichts zu begehren hat, auch keinen Willen. Wir nennen ihn trotzdem Geist und Persönlichkeit lediglich um unserer Verehrung durch ehrende Namen Ausdruck zu geben, ebenso wie wir ihn allmächtig, allwissend, gerecht u. s. w. nennen. In Wahrheit wissen wir nur, dass er ist, dass er, um sein zu können, körperliche Substanz sein muss, und dass er in Beziehung auf uns Gott ist. Die übrigen Eigenschaften Gottes sind im Ausdruck oder doch dem Sinne nach negativ, und drücken nur unsere Unfähigkeit, ihn zu erfassen, aus, wie unendlich, ewig,

unbegreiflich. Auf dieser Grundlage erbaut Hobbes durch die Begriffe des persönlichen Vertrauens und des Gehorsams seine natürliche Religion. —

Isaak Newton (1642—1727) bildet den Übergang von der stofflichen Naturphilosophie zur dynamischen, indem er einerseits an dem sensualistischen Vorurteil festhält, als ob nur ein körperlich Ausgedehntes Substanz sein könne, andererseits diese ausgedehnte Substanz bloss noch als metaphysisches Postulat stehen lässt, alle physikalische Erklärung aber auf die der Substanz anhaftenden Kräfte gründet.

Eine kinetische Atomtheorie, wie sie damals in der höchst ausgebildeten Form Huyghens vertrat, kann der stofflichen Atome als beweglicher und bewegter Substanzen schlechterdings nicht entbehren, weil die Bewegung immer nur als Funktion einer ihr zu Grunde liegenden Substanz zu denken ist, und niemals selbst substantialisiert werden kann. Soweit die moderne Naturwissenschaft darauf abzielt, die dynamische Atomistik Newtons wiederum auf die kinetische Atomistik Huyghens' zurückzuführen, hat sie demgemäss auch nur die Wahl, entweder die logische Unentbehrlichkeit des Substanzbegriffes zu leugnen und sich mit der Bewegung als einer substanzlosen Funktion zu begnügen, oder aber die stofflichen Atome als bewegte beizubehalten; sie muss entweder unlogisch werden, oder im Sensualismus stecken bleiben. Die dynamische Atomtheorie hingegen kann sich von der sensualistischen Vorstellung stofflicher Atome frei machen, ohne unlogisch zu werden, d. h. ohne gegen die Unentbehrlichkeit des Substanzbegriffes zu verstossen; sie hat nicht nötig, die Kraftäusserung als intensive Funktion, als Bewegungstendenz, oder Conatus, oder Beschleunigungsimpuls, oder zweites Differential des Weges zu substantialisieren, was allerdings um nichts besser wäre, als eine Substantialisierung der äusseren Funktion der Bewegung selbst; sie hat vielmehr das Recht, das der Kraftäusserung zu Grunde liegende Vermögen als Willen oder geistige Substanz aufzufassen und verstösst damit zwar gegen das sensualistische Vorurteil von der Stofflichkeit und Räumlichkeit der Substanz, aber gegen keine Forderung der Logik.

Leibniz hat uns diesen Weg betreten gelehrt, aber in einer Weise, die von seinen nicht genügend vorbereiteten Schülern nicht völlig verstanden und in mancher Hinsicht missverstanden

wurde. Newton mutete dem Fassungsvermögen seiner Zeit weniger zu, indem er das sinnliche Vorurteil von der Stofflichkeit und Ausgedehntheit der Atome, weil er selbst in ihm befangen war, bestehen liess; trotzdem machte er in seiner dynamischen Naturphilosophie die stofflichen Atome thatsächlich überflüssig, indem er sie gänzlich aus der Erklärung ausschaltete. Er huldigte, wie die neuesten Materialisten, einem Dualismus von Kraft und Stoff, während er thatsächlich nur mit Kräften operierte und die Stofflichkeit der Atome zum fünften Rad am Wagen machte; er glaubte, ganz wie die jüngsten Materialisten, den Stoff im Atom wegen eines logischen Bedürfnisses nichl fallen lassen zu dürfen, während er nicht bemerkte, dass dieses logische Bedürfnis, ebenso wie das physikalische Erklärungsbedürfnis, durch die Kraft allein vollauf befriedigt wird, und dass es nur ein sensualistisches Vorurteil ist, welches die Maske eines logischen Postulats vornimmt.

Eben diese unschädliche Halbheit machte Newton so geeignet, das vorzubereiten, was Leibniz bereits vollbracht hatte, aber nicht ins Bewusstsein der Zeitgenossen hatte einführen können. Newton gewöhnte die Physiker an die dynamische Weltanschauung, ohne ihr sensualistisches Vorurteil von der Stofflichkeit der Atome vor den Kopf zu stossen. Als dann Berkeley und Hume aus vertieften sensualistischen Erwägungen gezeigt hatten, wie unhaltbar das Vorurteil der körperlichen Substanz sei, da war der Boden bereitet für die Entfaltung eines reinen Dynamismus durch Umwandlung der minimalen ausgedehnten Stoffatome in ausdehnungslose Kraftatome oder Kraftpunkte. Es waren hauptsächlich Mathematiker, wie Ampère, Cauchy u. a. m., welche aus rein theoretischen Erwägungen diesen Schritt vollzogen, während die Naturwissenschaften durch fortschreitende Arbeitsteilung ihren Gesichtskreis immer mehr verengerten und immer mehr das Interesse für solche naturphilosophische Fragen verloren, oder aber gar in antiatomistischem Sinne zu einer stofflichen Fluiditätstheorie zurückgravitierten. Erst die deutsche Philosophie der jüngsten Zeit hat die von Leibniz bereits gelösten Probleme von neuem in den Mittelpunkt der naturphilosophischen Interessen gerückt.

Newton knüpft an Galilei an, der bereits die Fallgesetze entwickelt und die Auffassung der Schwere als einer actio in distans, wenn auch nicht ausgesprochen, so doch nahegelegt hatte; indem

die irdische Schwere zur kosmischen Gravitation erweitert wird, erweitert sich demgemäss auch der Schauplatz der fernwirkenden Kraft zum Weltraum. Die Schüler Newtons fassten die Gravitation entschieden als fernwirkende Kraft und sahen so in ihr eine der primären Eigenschaften der Materie; Newton selbst ist darin vorsichtiger gewesen und hat auf die Möglichkeit hingewiesen, dass die Gravitation der Körperatome aus dem Druck des elastischen Äthers auf dieselben entspringe. Dieser Vorbehalt ändert jedoch nichts weder an dem Dynamismus noch an dem Begriff der Kraftäusserung als einer actio in distans; denn auch der Äther ist nach Newton atomistisch konstituiert, und die Elastizität seiner Atome entspringt aus abstossenden Kräften derselben. Ganz sicher aber sind auch die molekularen Anziehungskräfte, welche Newton an Stelle von Gassendis Häkchen den Atomen zuschreibt, fernwirkende Kräfte, wenn auch das Gesetz ihrer Kraftäusserung nach Massgabe der Entfernung ein solches ist, dass ihre Wirkungen auf nicht molekulare Entfernungen unmerklich werden. Newton hat also jedenfalls die physikalischen Erscheinungen auf primäre fernwirkende Kräfte zurückgeführt, ganz gleich, ob die Gravitation mit zu diesen primären Kräften gehört oder nicht.

Die fernwirkenden Kräfte behandelt er als Centralkräfte, indem er mathematisch zeigt, dass einer materiellen Kugel die mit dem Quadrat der Entfernung abnehmende Anziehungskraft zukomme, wenn sie allen ihren Teilen zukomme. Man brauchte sich nun bloss noch die die Molekule zusammensetzenden Uratome kugelförmig zu denken, um den Stoff derselben ganz aus der Rechnung auszuscheiden und die Materie aus Centralkräften konstituiert zu denken. Der Stoff und die Kugelgestalt der Atome bildet dann bloss noch ein für die Erklärung wertloses Anhängsel der Centralkräfte, das als ein Rest der sinnlichen Vorstellungsweise stehen geblieben ist und aus einem gewissen Beharrungsvermögen des Denkens noch ein paar Jahrhunderte als toter Ballast mitgeschleppt wird. Der Stoff der Atome und seine Kugelgestalt ist in der dynamisch-atomistischen Naturphilosophie das würdige Seitenstück zu dem nichtseienden Stoff des Neuplatonismus; beide sind nur ein caput mortuum des Sinnenscheins, das sich gegen die längst vollzogene gedankliche Verflüchtigung wehrt, und dabei in sophistischer Weise die Kategorie der Sub-

stanz vorschiebt, um seine Nichtabdankung scheinbar logisch zu rechtfertigen.

Hätte Berkeley nur annähernd so viel mathematisches und physikalisches Verständnis besessen wie Leibniz, so wäre er wohl der Mann dazu gewesen, um auf Grund seiner späteren metaphysischen Stellungnahme die dynamische Naturphilosophie Newtons von der Stofflichkeit der Atome zu reinigen und die rein dynamischen Atome oder Kraftpunkte als räumlich wirkende Willensindividuen oder Geister untersten Ranges zu deuten. Aber sein Phänomenalismus hatte einmal den falschen Weg eingeschlagen, die materiellen Körper als Dinge an sich zu leugnen und die unmittelbare Ursache der subjektiven Erscheinungen in Gott zu suchen. Indem Hume dann dazu fortging, auch die geistige Substanz aus sensualistischem Gesichtspunkt zu leugnen, wurde der richtige Weg principiell abgeschnitten; denn nun musste die Substantialisierung der Kraft im spiritualistischen Sinne ganz ebenso als eine bloss subjektive Fiktion erscheinen, wie ihre Anlehnung an eine körperliche Substanz. Für den Humeschen Agnosticismus giebt es natürlich keine andere als eine illusorische Erklärung der Natur, die sich so oder so mit subjektiven Fiktionen zum Narren hält. Der neueste, aus dem Neukantianismus erwachsene Agnosticismus, der wesentlich eine Wiederholung des Humeschen ist, vermag deshalb auch in Newtons fernwirkenden Centralkräften und in Leibnizens Substantialisierung der Kraft keinen Fortschritt über Huyghens kinetische Atomistik hinaus zu sehen, sondern nur eine wieder gut zu machende Verirrung. Und in der That, wenn der Sensualismus das letzte Wort behält, und die geistige Substanz auch nur eine subjektive Fiktion ist, so kann man ebensogut auch gleich bei der Fiktion körperlicher Substanzen im Sinne stofflicher Atome stehen bleiben, da die eine Fiktion nicht schlechter ist als die andere, da beide gleich wenig wissenschaftliche Erkenntnis liefern, beide ein gleich wertloses blosses Gedankenspiel sind, und offenbar die mühelosere Fiktion, bei der man weniger mit dem Denken umzulernen hat und der gemeinen Ansicht näher bleiben kann, aus Bequemlichkeitsgründen den Vorzug verdient.

Man sieht, dass Newton einerseits in dem Banne des Sensualismus seiner Zeit befangen bleibt, andererseits sich noch nicht die philosophischen Konsequenzen des Sensualismus zu vergegen-

Rationalismus erhebt sich nicht über eine passive innere Sensation der gegebenen Vorstellungsverhältnisse, und die Vernunft ist bei Locke weit entfernt, ein aktives und produktives Princip zu sein. Die Nachfolger Lockes haben nur den empiristischen Ausgangspunkt und den sensualistischen Charakter der ganzen Denkweise festgehalten, aber nicht den Rationalismus des Locke mit Hobbes gemeinsamen Ziels, und in der That haben sie damit eine Inkonsequenz Lockes beseitigt. Dem Rationalismus Lockes konnte nur dann zu seinem Rechte verholfen werden, wenn mit dem sensualistischen Grundcharakter des ganzen Standpunkts gebrochen, und die Vernunft als aktives und produktives Princip restituiert wurde; dies aber lag nicht in der englischen und französischen Denkrichtung, sondern blieb der deutschen Philosophie für eine spätere Zeit vorbehalten. Vorher sollte der Sensualismus seine letzten Konsequenzen erschöpfen, und um das zu können, mussten die Nachfolger von Hobbes und Locke die rationalistischen Bestandteile aus den Lehren dieser Denker wieder ausscheiden. —

Damit der sensualistische Empirismus freie Bahn habe, muss zunächst die Lehre von den angeborenen Ideen beseitigt werden. Unter Idee versteht Locke irgend welchen Bewusstseinsinhalt; angeborene Ideen wären also nach seiner Auffassung angeborene Bewusstseinsinhalte. Dass dies widersinnig ist und aller Erfahrung widerspricht, bedarf kaum noch des Nachweises; denn angeborene Bewusstseinsinhalte müssten von jeher und zu jeder Zeit allen Menschen gegenwärtig und bewusst sein. Locke geht dann auf die platonische Hypothese der Wiedererinnerung ein, wonach die angeborenen Ideen für gewöhnlich latent im Gedächtnis schlummern sollen, und macht gegen dieselbe mit Recht geltend, dass das Wiederauftauchen eines Gedächtnisinhaltes sich vor dem Bewusstsein durch das begleitende Gefühl des Bekanntseins als Erinnerung legitimiert, dass dieses begleitende Gefühl aber den fraglichen Ideen bei ihrem ersten Auftreten fehlt. Die Fähigkeit zu erkennen muss uns freilich angeboren sein, aber dieses Erfordernis gilt in gleichem Masse für die erworbenen Vorstellungen. Die angeborenen Ideen können auch nicht implicite Kenntnisse sein, da diese entweder mit der Fähigkeit zu erkennen zusammen fallen müssen, oder selbst schon als ein wenn auch noch unentwickelter Bewusstseinsinhalt zu betrachten wären. Grundsätze oder Axiome können nicht angeboren sein, ohne dass die sie

konstituierenden Begriffe angeboren sind; allgemeine Grundsätze sind nur Abstraktionen aus besonderen Urteilen. Es giebt zwar angeborene praktische Principien, aber diese sind Neigungen des Begehrens und nicht praktische Grundsätze oder angeborene Moralprincipien, wie Herbert von Cherbury annimmt. Von Einzelideen kann der Substanzbegriff schon wegen seiner Unklarheit nicht angeboren sein, Ganzes und Teil nicht, weil sie bloss Beziehungen sind; ob Ausdehnung und Zahl es sind, mag den Verteidigern der angeborenen Ideen zur Untersuchung überlassen bleiben.

Aus alledem geht hervor, dass Locke das, was Descartes mit angeborenen Ideen meint, entweder gar nicht gekannt, oder doch nicht verstanden hat, nämlich die geistige Anlage zur Entfaltung eines ganz bestimmten Vorstellungsinhaltes, der zur Entfaltung der Erfahrung als äusseren Anstosses bedarf, der erst nach seiner Entfaltung ins Bewusstsein tritt, der erst nach seiner Bewusstseinsperception als bestimmter Begriff mit bestimmten Merkmalen erscheint, und sich analytisch auch in die Urteilsform auseinanderlegen kann. Locke kommt diesem Begriff der angeborenen Idee in seinen angeborenen praktischen Principien als specifisch bestimmten Willensneigungen sehr nahe; aber so wenig er aus diesen für seine Moral Nutzen zu ziehen verstand, ebensowenig fiel es ihm ein, diese specifischen Funktionstendenzen aus der Willenssphäre in die Verstandessphäre zu übertragen, um dadurch dem Begriff der impliciten Erkenntnis oder specifischen Erkenntnisanlagen einen haltbaren Sinn zu geben.

Hieran hinderte ihn seine Überzeugung, dass es nur ein bewusstes Wissen, Vorstellen, Denken, Erkennen, kurz, dass es nur bewusste Intellektualfunktionen geben könne. Diese, von Descartes geteilte Voraussetzung konnte er mit Recht gegen Descartes geltend machen, wenn es zu bestreiten galt, dass die Seele beständig denke, und dass das Denken die Essenz der Seele selbst, nicht bloss eine Bethätigung derselben sei. Wenn das Denken mit dem Wissen vom Gedachten zusammenfällt, dann ist in der That die Behauptung, dass die Seele zwar beständig denke, aber nicht immer von ihrem Denken wisse, nicht gescheiter als die andere, dass den Menschen zwar beständig hungere, aber er nicht immer diesen Hunger empfinde. Wenn es kein unbewusstes Vorstellen und Denken, keine unbewusste Intellektualfunktion

giebt, dann kann es auch keine anderen Vorstellungen geben, als aktuell bewusste oder im Gedächtnis aufbewahrte; dann müssen allerdings die angeborenen specifischen Intellektualfunktionen, welche die sogenannten angeborenen Ideen fürs Bewusstsein produzieren, entweder selbst bewusste Denkakte sein, oder sie können gar nicht sein. Da das erstere der Erfahrung widerspricht, so bleibt nur das letztere übrig, d. h. die Denkfähigkeit kann nicht von vornherein zu gewissen Funktionsweisen eine specifisch bestimmte, sondern muss eine schlechthin allgemeine, gegen jede inhaltliche Bestimmtheit gleichgültige sein.

In der That, Locke hat sein Ziel verfehlt, wenn er gegen Descartes streitet, als ob dieser angeborene bewusste Ideen oder Axiome gelehrt hätte; aber er hat recht, wenn er behauptet, dass angeborene Ideen in jedem Sinne unmöglich sind auf Grund der Descartesschen Voraussetzung, dass jedes Denken eo ipso ein bewusstes sein müsse. Entweder giebt es gar keine specifischen Denkanlagen, oder sie funktionieren zunächst als unbewusstes Denken, dessen Resultat nur beiläufig und hintennach in Verschmelzung mit dem Empfindungsstoff ins Bewusstsein tritt; dies ist das eigentliche Ergebnis der Lockeschen Kritik der angeborenen Ideen, an das Leibniz anknüpfte, um die Bedeutung seiner unbewussten Vorstellungen zu zeigen. Locke hat aber dieses Ergebnis durchaus nicht in dieser Gestalt präcisiert, sondern ist über dasselbe ebenso im Unklaren, wie über die Lehren Descartes, die er bekämpfen will. Indem Locke an der Bewusstheit alles Denkens festhält, hat er recht, die angeborenen Ideen in jedem Sinne zu leugnen, ebenso wie Leibniz recht hat, sie auf Grund der unbewussten Vorstellungsthätigkeit zu behaupten. Locke denkt dabei gar nicht an die Möglichkeit des Leibnizschen Ausweges, und hält deshalb seinen Standpunkt für den einzig möglichen; Leibniz hingegen überschaut den Lockeschen Standpunkt und seinen eigenen und erkennt die letztere Seite der Alternative als die höhere und wahrere. —

Der einzige Weg, auf welchem die unbestimmte Fähigkeit des Erkennens zu einem Inhalt kommt, ist die Erfahrung durch den äusseren und inneren Sinn, oder die Sensation und Reflexion. Beides ist sinnliche Perception. Der Geist verhält sich schlechthin passiv und wirkt in keiner Weise bei der Entstehung des Vorstellungsinhalts mit; aktiv ist er nur insofern, als er aufmerken

muss, ähnlich wie das Auge sich öffnen muss, um zu sehen. Hiermit ist der empiristische und sensualistische Charakter der Lockeschen Erkenntnislehre festgestellt. Alle Unterschiede der Vorstellungen nach ihrem psychologischen Ursprung hängen nur davon ab, ob die Vorstellungen aus dem äusseren oder inneren Sinn, oder aus beiden zugleich entspringen; auf jedem dieser Wege können wir sowohl einfache, als auch zusammengesetzte Vorstellungen erhalten.

Die Vorstellungen der Sensation können einen oder mehreren Sinnen zugleich entspringen. Wenn Locke Töne, Gerüche, Geschmäcke, Tastempfindungen (wie kalt, warm, hart, fest oder solide) für einfache Vorstellungen erklärt, so vermisst man dabei allerdings eine eindringendere psychologische Analyse, die auch hier noch verschiedene Bestandteile aufweist (z. B. Helligkeit, Farbennüance und Sättigungsgrad, Klangfarbe, Tonhöhe und Tonstärke u. s. w.). Am auffallendsten aber ist, dass der Begriff der Solidität oder Dichtheit oder Undurchdringlichkeit, der (nicht zu verwechseln mit Härte) den Unterschied des Körpers vom begrenzten Raum ausmachen soll, auf eine unmittelbare Perception des Tastsinns zurückgeführt und für eine einfache Sensation ausgegeben wird. In noch höherem Grade vermisst man den Nachweis der Einfachheit bei den Vorstellungen, die aus mehreren Sinnen entspringen, und bei denen der Reflexion; es schiebt sich hier unwillkürlich die Zerlegung durch Abstraktion in möglichst allgemeine und einfache Abstraktionselemente der konkreten Einfachheit der psychologischen Genesis unter. Es sollen dies nämlich sein: Raum oder Ausdehnung, Gestalt, Ruhe und Bewegung, welche als einfache Vorstellungen dem Gesichts- und Tastsinn zugleich entstammen.

Schon hier zeigt sich die Vermengung des logischen und erkenntnistheoretischen Gesichtspunktes der Untersuchung und Analyse mit dem psychologischen, welche bald in noch höherem Masse hervortreten wird. Das Interesse ist hier schon nicht mehr auf die psychologische Genesis, sondern auf die erkenntnistheoretische Bedeutung der Vorstellungen gerichtet, insofern diese Eigenschaften als reale, den Dingen selbst anhaftende aufgefasst werden im Gegensatz zu den vorerwähnten Eigenschaften, die nur im Verstande, aber nicht in den Dingen selbst sein sollen. Die ersteren Eigenschaften sind den Dingen und Vorstellungen ge-

mein, die letzteren nicht; in den ersteren sind die Vorstellungen den Dingen ähnlich, in den letzteren nicht. Die ersteren nennt er mit einer wenig glücklich gewählten Bezeichnung primäre, die letzteren sekundäre Eigenschaften, und rechnet zu den ersteren auch die Solidität. Eine Begründung für diese Unterscheidung versucht Locke nicht; er hat sie eben einfach von den Cartesianern übernommen, ebenso wie er die Bezeichnung als primäre und sekundäre Qualitäten von Boyle empfangen hat, der sie seinerseits schon von den Scholastikern überkommen hatte. —

Die Vorstellungen der Reflexion oder des inneren Sinnes betreffen die Bethätigungen des Verstandes und Willens, das Denken und Begehren, oder Perceptivität und Motivität, deren Zusammenfassung unter dem Ausdruck cogitatio bei Descartes Locke tadelt. Als Kräfte des Verstandes zählt Locke auf: Perception, Gedächtnis, Unterscheidungsvermögen, die Fähigkeit des Vergleichens (durch welche die Beziehungen entstehen), des Verbindens (woraus die zusammengesetzten Vorstellungen entspringen), des Benennens und des Abstrahierens. Das Erkennen vermittelst dieser Geistesthätigkeiten ist nur ein Innewerden dessen, was in den Vorstellungen schon liegt, oder was aus ihnen gemacht werden kann; es ist ein Percipieren zweiten Grades und insofern ein ebenso passives Aufnehmen, wie das Percipieren ersten Grades. Mit dem Verbinden, Vergleichen und Trennen wird allerdings eine gewisse Aktivität des Geistes eingeführt; aber Locke denkt sich dieselbe nur als eine Art Aufmerksamkeit zweiten Grades, die in ihren Ergebnissen ganz von dem Inhalt der Vorstellungen abhängig, also insofern doch wieder unproduktiv ist. Verstände er sie anders, so käme er auf die angeborenen Ideen zurück, die er verwirft, indem nämlich die bestimmte Art der Verstandesthätigkeit bestimmend oder doch mitbestimmend wäre für den Inhalt, der aus ihr folgt. Diese Frage ist um so wichtiger, als alle zusammengesetzten Vorstellungen durch Verarbeitung der einfachen, vermittelst verbindender, vergleichender (beziehender) und trennender Geistesthätigkeit entstehen sollen, und doch erst diese zusammengesetzten Vorstellungen den eigentlichen Gegenstand unseres Erkenntnisstrebens ausmachen.

Vorstellungen, die dem äusseren und inneren Sinn zugleich entspringen, sind nach Locke Lust und Schmerz, Existenz, Einheit, Zahl, Kraft, Zeitfolge und Dauer. Mit dem Übergang zu

den zusammengesetzten Vorstellungen giebt Locke die bisherige Untersuchungsweise der psychologischen Genesis in der Hauptsache auf und wendet sich ganz der logischen Analyse der Vorstellungen und der Betrachtung ihrer erkenntnistheoretischen und metaphysischen Bedeutung zu. Dies zeigt sich schon bei ihrer Einteilung in Modi, Substanzen und Relationen, die ganz aus der Descartesschen Schule entlehnt ist. Ein Bewusstsein von dem Wechsel des Gesichtspunktes besitzt aber Locke nicht; er hat keine Ahnung davon, dass es eigentlich seine Aufgabe gewesen wäre, die Untersuchung der psychologischen Genesis erst erschöpfend durchzuführen, dann die erkenntnistheoretische Untersuchung neu anzuheben, und endlich das Verhältnis beider Betrachtungsweisen und ihrer Ergebnisse zu einander zu erörtern und ins Klare zu bringen. —

Was unter »Modi« besprochen wird, ist wesentlich dasselbe, was vorher als einfache Vorstellung der Sensation mehrerer Sinne oder des äusseren und inneren Sinnes zugleich figurierte: Raum, Dauer, Zahl, Kraft u. s. w. Sie heissen einfache Modi im Gegensatz zu der endlosen Zahl gemischter Modi, die keiner näheren Betrachtung gewürdigt werden. In seinen Aufzeichnungen vom Jahre 1676 tritt Locke der Hobbesschen Ansicht von der imaginären Natur des Raumes nahe, kehrt aber später zu der Ansicht des common sense zurück, nach welcher der Raum eine einfache Vorstellung sein soll, die uns, ebenso wie die Zahl, einfach durch die Sensation zugeführt wird, und zwar durch den Gesichts- und Tastsinn. Abstand und Volumen fasst er unter »Ausdehnung« zusammen; in der »Gestalt« oder Figur erkennt er bereits ein Verhältnis, in welchem die Begrenzungen eines Volumens zu einander stehen, in dem »Ort« ein Verhältnis der Abstände eines Dinges von mehreren anderen in Ruhe befindlichen. Die Frage, ob der Raum Substanz sei oder nicht, lehnt Locke wegen der Unklarheit des Substanzbegriffes ab. Wie die räumliche Ausdehnung durch den äusseren, so wird die zeitliche Dauer durch den inneren Sinn zugeführt, durch die Perception einer Vorstellungsreihe, in welche auch die äussere Bewegung für uns umgesetzt werden muss, um als Dauer erfasst werden zu können. Die Wechseldurchdringung von Ausdehnung und Dauer hält Locke für einen Ausnahmefall, erkennt also noch nicht die Wechseldurchdringung aller Kategorien.

Wie Locke jede besondere Vorstellung eines Abstandes oder endlichen Raumstücks für einen Modus oder eine Modifikation der allgemeinen Raumvorstellung erklärt, so die Zahl für einen Modus der Einheit (oder der Eins). Nur an Raum, Dauer und Zahl haftet die Unendlichkeitsvorstellung, die schlechthin negativ und potentiell ist. Da Locke den Raum als Realität gelten lässt, so muss er ihn auch als aktuell endlich annehmen, weil ein unendlicher Raum als vollendet vorhandener einen Widerspruch realisieren würde. Wohl aber hält er die Unendlichkeit des realen Raumes in dem Sinne fest, dass er seinem Wesen nach keine Grenzen in und an sich hat, also auch einer ins Unendliche fortschreitenden Bewegung kein Hemmnis entgegensetzen kann. Locke hat dabei übersehen, dass nur von einem daseienden Raume gesagt werden kann, er setze kein Hemmnis entgegen, dass also auch nur von einem als unendlichen daseienden Raum gesagt werden kann, er setze einer unendlichen Bewegung kein Hemmnis entgegen. Dem Widerspruch der daseienden Unendlichkeit, den er vermeiden wollte, ist er auf diese Weise doch verfallen; er ist nur dann zu umgehen, wenn der reale Raum erst durch die Bewegung gesetzt wird, und ohne sie gar nicht da ist.

Ein zweiter Widerspruch, in den Locke sich beim Raume verwickelt, liegt darin, dass einerseits der Eine unendliche Raum erst durch die Vorstellung der unendlichen Erweiterung aus den durch Sensation allein gegebenen endlichen Raumstücken gebildet werden soll, und dass andererseits doch wieder die Raumstücke Modi oder endliche Bestimmungen des Einen (unendlichen) Raumes sein sollen. Dagegen vermeidet Locke den Hobbesschen Widerspruch, wonach der Raum zwar imaginär sein, aber doch die realen Dinge in sich enthalten soll. —

Die Kraft in dem doppelten Sinne von thätiger und leidender Kraft behandelt Locke als einfachen Modus, obwohl er sich nicht verhehlen kann, dass sie eine Relation, nämlich eine Beziehung auf Thätigkeit und Veränderung in sich schliesst. Er tröstet sich aber damit, dass eigentlich auch Raum, Dauer und Zahl voller Relationen stecken, ja sogar die Farben und Gerüche eigentlich nur Kräfte in Beziehung auf unsere Wahrnehmung sind. Dass damit seine Einteilung in Modi, Substanzen und Relationen unhaltbar wird, macht er sich ebenso wenig klar, als dass dann auch der den Vorstellungen anhaftende relative Charakter kein Grund

mehr sein kann, um ihr Angeborensein für ausgeschlossen zu halten, da ja gerade die Relationen nicht in den Dingen, sondern nur in unserem Denken sein sollen.

Die Freiheit betrachtet Locke als eine Kraft des Menschen, die als ethisches Postulat unantastbar feststeht; aber nicht der Wille, sondern der Mensch soll frei sein. Der Wille ist durch Urteil und Überlegung bestimmt, und die Freiheit des Menschen besteht in der Suspension des Begehrens bis zum Gebrauch der vernünftigen Überlegung. Wäre der Wille nicht durch Urteilen und Denken bestimmt, so wäre der Mensch in einem Zustande, in welchem von Freiheit keine Rede sein könnte. Der Mensch ist frei in Bezug auf jede, nicht bloss äussere (wie bei Hobbes), sondern auch innere Handlung, wenn er dieselbe auch zurückhalten kann bis zu vollendeter Überlegung. Aber ein Vermögen, das Begehren zu hemmen, muss doch selbst ein, wenn auch negatives Begehren, ein Wollen sein, und danach wäre der Mensch nur frei, weil und insofern sein hemmendes Wollen frei ist. Damit gerät Locke in die Freiheit des Willens, die er hatte vermeiden wollen, zurück, wie sich dies besonders deutlich in seinem vorletzten Briefe von 1702 zeigt.

Die gemischten Modi sind Verbindungen verschiedenartiger Vorstellungen zu einer einzigen; sie sind Begriffe, die durch Namen fixiert werden. Sie sind an und für sich nur im Geiste, und existieren auch in diesem nur so lange, als man an sie denkt; dabei ist aber nicht ausgeschlossen, dass die in ihnen verbundenen Bestandteile auch wirklich einmal so zusammenbestanden haben, und dass eine Erfahrung dem Geiste den Anstoss zu dieser Verbindung gegeben hat. Aber auch dann werden sie nur als Eigenschaftsverbindungen angesehen, nicht als reale Wesen von beharrlicher Existenz. Als solche gelten nur die Substanzen. —

Unter Substanz verstehen wir die unbekannte Ursache, welche bewirkt, dass gewisse einfache Ideen uns in der Erfahrung beständig zu einer Einheit verbunden entgegentreten; die supponierte Ursache des Zusammenbestehens legen wir den Eigenschaften als Substrat unter und nennen sie so Substanz. Was wir an ihr erkennen, sind immer nur ihre Accidentien; sie selbst bleibt immer das unangebbare Etwas, das diesen zu Grunde liegt. Die einfachen Vorstellungen bilden die Grenze unseres Denkens, über die der Geist nicht hinauskann; auch der innere Sinn liefert

uns nichts weiter als einfache Vorstellungen. Der Substanzbegriff stammt also weder aus der Sensation des äusseren Sinnes, noch aus der Reflexion des inneren Sinnes; er ist erst vom Geiste gebildet auf Grund dessen, was er wahrnimmt, er ist aus den Ideen der Sensation und Reflexion durch Abstraktion abgeleitet. Diese Ideen haben zwar den Substanzbegriff nicht in sich, aber sie führen ihn doch mit sich, oder wenigstens seine Voraussetzung, so dass der Geist ihn aus ihnen durch Abstraktion ableiten kann. Schon der Bischof von Worcester hat bemerkt, dass damit den einfachen Ideen zu viel Last aufgebürdet ist; aber Locke hat das Gewicht dieses Einwandes nicht begriffen. Sonst hätte er einsehen müssen, dass entweder die einfachen Ideen nicht mehr einfach sein können, oder der Substanzbegriff vom Geiste selbstthätig produziert sein muss (als angeborene Idee). Er verkennt, dass nach seinen Voraussetzungen der Substanzbegriff nur etwas Imaginäres sein kann, nicht eine wirkliche in dichtem Nebel erblickte Gestalt, sondern eine Projektion unserer Einbildungskraft in diesen Nebel hinaus. Er hält mit dem gemeinen Menschenverstand, seinen kritischen Anläufen zum Trotz, sowohl die Substanz des Körpers, als auch die des Geistes, als auch die Gottes fest. —

Dass die Substanz nur im Gegensatz zu den Accidentien eine Bedeutung hat, ist Locke nicht entgangen; aber er beachtet nicht, dass dieser Begriff damit auch unter die Relationen fällt. Die Relationen hatte Hobbes mit den Eigenschaften der Dinge identifiziert und nur einen Namensunterschied zugegeben, um dadurch die Vorstellung auszuschliessen, als ob dieselben etwas besonderes in den Dingen neben ihren Eigenschaften wären. Auch Locke will diese Vorstellung ausschliessen, aber dadurch, dass er sie vom Geiste gebildet und von aussen zu den Dingen herzugebracht sein lässt. Der vom Geiste herzugebrachte Gesichtspunkt der Vergleichung, der sich bei Hobbes unter dem »Namen« verbirgt, wird von Locke ans Licht gezogen. Aber Locke widerspricht sich selbst, indem er einerseits behauptet, dass der Geist die Relationen bildet und zu den Dingen herzubringt, und andererseits daran festhalten will, dass alle Vorstellungen aus den einfachen Ideen entspringen und auf sie hinauslaufen. Die Relation soll keine einfache Idee sein, da sie mindestens zwei Vorstellungen vergleicht und selbst die dritte neben jenen ist; sie soll aber doch wieder als Relation (als jenes Dritte) einfache Vorstellung sein

können. Sie soll nicht als Relation in den beziehungslos neben einander stehenden einfachen Ideen enthalten, sondern vom Geiste gebildet sein; aber sie soll auch wieder nicht selbstthätig vom Geiste aus sich selbst produziert, sondern von ihm aus den einfachen Ideen geschöpft oder herausgeholt sein, die doch als beziehungslos neben einander herlaufende in den Geist eintreten. Man sieht: die beim Substanzbegriff im besonderen aufgetretene Schwierigkeit wiederholt sich hier bei den Relationsbegriffen im allgemeinen.

Aus den Relationen hebt Locke die räumlichen und zeitlichen Beziehungen, die Identität und Verschiedenheit und die Kausalität besonders hervor, bespricht aber auch die proportionalen (quantitativen), natürlichen (verwandtschaftlichen oder genealogischen), willkürlichen (sozialen) und moralischen Beziehungen. Beim Identitätsbegriff unterscheidet er die genetische Identität und Verschiedenheit nach Massgabe derjenigen des Ortes und der Zeit der Entstehung, die stoffliche Identität des unorganischen Dinges nach Massgabe der Beharrung der konstituierenden materiellen Atome, die lebendige Identität des im Stoffwechsel sich behauptenden Organismus, die geistige Identität der Seelensubstanz, die aus lebendiger und geistiger kombinierte Identität des Menschen und die persönliche Identität, die auf der Einheit des Selbstbewusstseins beruht. Die geistige Identität der psychischen Substanz könnte bestehen ohne Identität der Person (z. B. in mehreren Lebensläufen derselben Seele) und ohne Identität des Menschen, z. B. wenn eine Substanz mehreren gleichzeitig lebenden Menschen zu Grunde läge. Umgekehrt könnte persönliche Identität des Bewusstseins auch bei einer Mehrheit von zusammenwirkenden geistigen Substanzen bestehen.

Betreffs der Kausalität hält Locke sich streng an den Standpunkt des gesunden Menschenverstandes; er betrachtet die Ursache als ein einzelnes wirkendes Ding oder als eine mit Kraft begabte und ihre Kraft ausübende Substanz. Dadurch wird der Begriff der Ursache im wesentlichen auf den der Kraft zurückgeführt, dessen relativen Charakter Locke anerkannt hat. Aber er zieht hier so wenig wie dort die Folgerung, dass die Kausalität nur in unserem Denken sei, wenn sie eine Relation ist, und alle Relationen nur in unserem Denken sind.

Alle einfachen Vorstellungen sind nicht eingebildet, sondern

real, die primären im naiv-realistischen Sinne als wahrgenommene Eigenschaften der Dinge selbst, die sekundären im transcendental-realistischen Sinne als Merkmale, die uns vermittelst des Rückschlusses von der Wirkung auf die Ursache Aufschluss über die realen Kräfte der Dinge geben. Die gemischten Modi und die Relationen gelten nicht für real, wohl aber die Substanzen, obwohl ihre Vorstellungen stets inadäquat sind, d. h. dem Muster nicht oder nur unvollkommen entsprechen. Eine eingebildete oder chimärische Vorstellung ist nur dann falsch oder unwahr, wenn sie für real, eine inadäquate nur dann, wenn sie für adäquat gehalten wird.—

Während Hobbes auf die Ideenassociation und die Worte grossen Wert als auf Erkenntnismittel legt, warnt Locke vor dem irreleitenden Charakter beider und sucht die Erkenntnis von ihnen unabhängig zu machen. Die allgemeinen Vorstellungen oder Begriffe, die sich auch bei Hobbes hinter der Bezeichnung »Namen« verbergen, zieht Locke wieder ans Licht, nicht nur, wie wir schon sahen, bei den Ausdrücken für Beziehungen, sondern ganz allgemein. Locke wie Hobbes will jedoch aus den allgemeinen Vorstellungen oder Begriffen, die der eine in, der andere hinter und neben den Worten sucht, die allgemeingültige und wahrhaft wissenschaftliche Erkenntnis ableiten. Allgemeinere Vorstellungen, insbesondere die Art- und Gattungsbegriffe, sind Schöpfungen des Verstandes, die ausser unserem Denken so wenig existieren können, wie ein Dreieck, das weder schief- noch rechtwinklig, weder gleich- noch ungleichseitig ist. Diese Artbegriffe heissen auch Nominalwesen im Gegensatz zu den uns unbekannten Realwesen oder Essenzen der Dinge. In den einfachen Ideen fällt Realwesen und Nominalwesen zusammen, weil sie nach naiv-realistischer Annahme so in Wirklichkeit sind, wie sie vorgestellt werden; sie sollen unfähig sein, zu höheren Abstraktionen zusammengefasst zu werden, weil sie einfach sind und nichts von ihnen abgetrennt werden kann. (Die Unrichtigkeit dieser Behauptung und die Thatsache der Eigenschaftsbegriffe, wie rot, beweist am besten, dass es einfache Ideen im Sinne Lockes überhaupt nicht giebt.) Das Wesentliche oder Unwesentliche bezieht sich nur anf das Nominalwesen oder den Artbegriff; ohne diesen wäre alles oder nichts wesentlich. (Mit dieser Entgegensetzung von Nominal- und Realwesen, Artbegriff und Essenz ist eigentlich die Erkennbarkeit der Welt aufgehoben, da wir dann

bloss noch gleichgültige Fiktionen unserer Einbildung erkennen, um die sich die Natur nicht kümmert. Nur wenn die Klassifikation nach Arten und Gattungen eine natürliche ist und das Wesentliche der Dinge im Sinne des Realwesens verstehen lehrt, nur dann kann sie irgend welchen Erkenntniswert haben.)

Erkenntnis definiert Locke als »Die Perception der Verknüpfung und Übereinstimmung oder der Nichtübereinstimmung und des Widerstreits irgend welcher von unseren Ideen«. Erkennen und gewiss sein ist ein und dasselbe (ebenso wie vorstellen und sich bewusst sein). Das Erkennen ist also wesentlich Auffassen von Beziehungen, entweder der Identität und Verschiedenheit, oder der Koexistenz und notwendigen Verknüpfung, oder sonstiger Beziehungen. Auch die Erkenntnis der realen Existenz ist schliesslich die Perception der Beziehung zwischen irgend einer Vorstellung und der Idee der Existenz, oder zwischen unseren Vorstellungen und der Realität der Dinge. Die Erkenntnis der Realität einer Vorstellung in uns (als subjektive Erscheinung) ist eine unmittelbare, intuitive Erkenntnis; aber die Erkenntnis ihrer Realität auch ausser uns ist weder intuitiv noch demonstrativ (durch Beweise vermittelt), sondern eine sensitive Gewissheit, die mehr ist als blosse Wahrscheinlichkeit. Diese sensitive Erkenntnis stützt sich auf den Schluss von der Wirkung in uns auf die Ursache ausser uns (ist also insofern doch demonstrativ).

Die reale Existenz der Aussendinge wird bei der Frage nach der Realität der Vorstellungen und der Erkenntnis zunächst vorausgesetzt und ihre Begründung erst später nachgeholt. Die Realität der Erkenntnis hat wiederum einen dreifachen Sinn, je nachdem es sich um einfache Ideen, Substanzen oder zusammengesetzte Modi handelt. Die einfachen Ideen liefern eine reale Erkenntnis, weil sie uns von aussen gegeben, nicht selbst gemacht, sondern aufgedrungen sind. Die zusammengesetzten Modi liefern eine reale Erkenntnis, weil sie nicht die Aufgabe haben, den Aussendingen zu entsprechen oder ektypisch (abbildlich) zu sein, weil sie vielmehr wie die Figuren der Mathematik selbst ihre Muster in sich tragen oder archetypisch (urbildlich) sind, und selbst den Aussendingen als Muster dienen. Die zusammengesetzten Vorstellungen der Substanzen endlich liefern uns Realität insoweit, als die einfachen Vorstellungen in ihnen ebenso zusammengestellt sind, wie sie erfahrungsmässig in der Natur wirklich zusammen vorkommen.

Wie diese drei verschiedenen Begriffe von Realität sich zu einander verhalten, hat Locke nicht untersucht. Ebensowenig kann er aus seinen Voraussetzungen die Frage beantworten, durch welche Merkmale sich eine rein fingierte, imaginäre, zusammengesetzte Vorstellung der Einbildungskraft, z. B. die eines Centauren, von einer archetypischen zusammengesetzten Vorstellung, z. B. der eines Dreiecks, unterscheidet, woher die eine kein Recht hat, den Aussendingen als Muster vorgehalten zu werden, wohl aber die andere, und warum demgemäss die eine keinen Anspruch auf archetypische Realität haben soll, wohl aber die andere. —

Was nun die bei der Realität der Vorstellungen und Erkenntnis vorausgesetzte Realität der existierenden Dinge betrifft, so wird dieselbe von Locke in vier Probleme geteilt. Die reale Existenz des Ich ist durch unmittelbare Intuition gewiss; diejenige Gottes ist durch Demonstration ebenso sicher gestellt, wie diejenige eines mathematischen Satzes; diejenige der körperlichen Dinge ist durch Sensation zu einer praktisch ausreichenden Gewissheit erhoben; diejenige höherer Geister hat nur Wahrscheinlichkeit auf Grund von Analogieschlüssen. Reale Existenz kann niemals aus blossem Denken, sondern immer nur durch Anknüpfung an reale Existenz bewiesen werden; deshalb ist der ontologische Beweis falsch, und das Dasein Gottes kann nur aus der unmittelbar gefühlten Existenz des Ich gefolgert werden. Bei Descartes beginnt alle Erkenntnis mit der des Ich, bei Locke nur diejenige der realen Existenz, während er im übrigen schon das ganze Gebiet der Erkenntnis durchlaufen hat, ehe er zum Ich gelangt. Das Ich braucht eine unentstandene, also ewige Ursache, und zwar eine denkende; eine solche kann nicht die Materie (weder als universelle, noch als bevorzugtes Atom) sein, sondern nur ein ewiger Geist. Die körperlichen Dinge müssen deshalb Wirkungen äusserer realer Ursachen sein, weil wir selbst Wahrnehmungen weder willkürlich erzeugen, noch von uns abhalten und zurückweisen können. Locke begnügt sich hier mit der Besprechung der Unterschiede zwischen Wahrnehmung und Phantasievorstellung, geht aber auf den Unterschied von Wahrnehmung und Hallucination nicht ein; selbst Hobbes war schon bedeutend tiefer in den Unterschied von Wahrnehmung und Traumbild eingedrungen. Inwiefern der Schluss von der Wirkung auf die Ursache

bei Gott zu einer apodiktischen Gewissheit, bei den körperlichen Dingen aber nur zu einer praktisch ausreichenden Gewissheit führen soll, wird nicht klargestellt. In Wahrheit kann jeder Schluss von der Wirkung auf die Ursache nur eine hypothetische Geltung beanspruchen und nur zu einer wahrscheinlichen Erkenntnis führen.

Locke erkennt an, dass die Wirkungen, die ein Körper auf unsere Sinne ausübt, und die daraus entstehenden Wahrnehmungen etwas durchaus Verschiedenes sind. Wenn es nicht die primären Eigenschaften sind, durch deren Wirkungen die sekundären in uns hervorgerufen werden, so müssen es, meint er, Eigenschaften sein, die von unserer Fassungskraft noch weiter abliegen. Dieser vereinzelten skeptischen Anwandlung wird indessen keine weitere Folge gegeben. Die Verknüpfung unserer Wahrnehmungen mit den gleichviel wie gearteten Einwirkungen der Dinge auf unsere Sinne muss von Gott in gesetzmässiger Weise geordnet sein, aber so, dass die Dinge die wirklichen Ursachen bleiben, und wir in unseren Wahrnehmungen berechtigt sind, die Dinge als ihre nächsten Ursachen zu erblicken. Hiermit wendet sich Locke gegen den Occasionalismus, dem er mit Recht vorwirft, dass er die Existenz der Dinge selbst zu einem gleichgültigen und zwecklosen Nebenherläufer der unmittelbaren Wirkung Gottes auf den perzipierenden Geist mache. Dagegen thut er dem Occasionalismus unrecht, wenn er meint, dass derselbe nicht ebenso gut wie er selbst einen gesetzmässig ein für allemal geordneten Zusammenhang von Ursache und Wirkung statuiere.

Das Denken in mir verlangt einen Träger, d. h. eine denkende Substanz, deren Thätigkeit es ist. Ich weiss also, dass eine denkende Substanz meinem Denken zu Grunde liegt; aber ich weiss nicht, ob diese denkende Substanz auch immateriell ist. Denn die denkende Substanz in mir kann ausser der Modifikation des Denkens auch noch andere Modifikationen haben, z. B. Ausdehnung und Dichtheit, so dass sie denkend und materiell zugleich wäre. Die materielle Substanz *als solche* kann freilich nicht denken; das Denken kann ihr wenigstens nicht ursprünglich und von selbst zukommen, weshalb auch die ewige Substanz (Gott) notwendig geistige Substanz sein muss. Wohl aber könnte Gott der materiellen Substanz die Fähigkeit des Denkens beigelegt haben, wenn wir auch nicht einsehen können wie. Obwohl somit

Locke eine wissenschaftliche Gewissheit von der Immaterialität der denkenden Substanz in uns bestreitet, hält er doch an der Wahrscheinlichkeit derselben fest. —

Über die wirkliche Existenz des Einzelnen belehrt uns nur die Erfahrung, aber sie giebt keine Sätze von allgemeiner Gewissheit. Allgemeine Sätze mit notwendiger Verknüpfung der Vorstellungen sind nur aus Begriffen oder abstrakten Allgemeinvorstellungen abzuleiten; sie betreffen aber niemals die wirkliche Existenz der Dinge. Sie sind nur ein Wissen von unseren eigenen Vorstellungen in deutlicher und allgemeiner Form, speciell ein Wissen von den Beziehungen unserer Vorstellungen zu einander. Als allerallgemeinste heissen solche Sätze Maximen, und da sie immer wahr bleiben müssen, wann und von wem sie auch gedacht werden, nennt man sie wohl auch ewige Wahrheiten. Aber nicht auf ihnen ruht der Fortschritt der Wissenschaften, sondern auf der Auffindung der rechten Mittelglieder, durch welche die Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung der Vorstellungen erkannt wird. Der Schein, als ob sie der Quell der Erkenntnis wären, entspringt nur aus den Disputationen der Schulen, in denen sie als gemeinsam anerkannte Wahrheiten gelten, um den Streit nicht ins Endlose laufen zu lassen. Ebenso haben die Schlussfiguren, in denen niemand denkt, auf die aber alles Denken zurückgeführt werden kann, nur einen schulmässigen disputatorischen Wert. Die Entdeckung der Mittelglieder, durch welche zwei Vorstellungen verknüpft werden, ist Sache des Scharfsinns; die Herstellung einer Ordnung, durch welche der Zusammenhang der so verknüpften Vorstellungen klar hervortritt, ist Sache des Schlussvermögens.

Die allgemeinen Sätze mit notwendiger Verknüpfung sind entweder spielend oder belehrend, ersteres, wenn von dem Subjekt nichts ausgesagt wird, als was in ihm bereits mitgedacht ist, letzteres, wenn von dem Subjekt etwas ausgesagt wird, was noch nicht in ihm mitgedacht, aber doch notwendige Folge der zusammengesetzten Vorstellung desselben ist. Zu diesen Definitionen hat Kant nur die Termini geändert und statt spielender und belehrender Sätze analytische und synthetische eingesetzt. Eine besondere Art der spielenden Sätze, bei denen die Wertlosigkeit am deutlichsten in die Augen springt, sind die identischen Sätze. Die belehrenden Sätze allein gewähren eine reale

Erkenntnis; denn sie sind archetypisch, weil und insofern die zusammengesetzten Vorstellungen archetypisch sind, von denen sie abgeleitet sind. Nun sahen wir aber oben, dass Locke eine archetypische zusammengesetzte Vorstellung (z. B. ein Dreieck) von einer imaginären Fiktion (z. B. einem Centauren) principiell nicht zu unterscheiden vermag, weil er von beiden nichts anzugeben weiss, als dass der Geist sie zusammengesetzt habe. Deshalb ist es auch auf Lockes Standpunkt unmöglich, Sätze, die aus der einen Art der zusammengesetzten Vorstellung abgeleitet sind, von solchen, die aus der anderen abgeleitet sind, principiell zu unterscheiden, und doch können nur die letzteren archetypische oder reale Erkenntnis (im zweiten Sinne des Wortes) gewähren.

Aber noch mehr: wie soll es überhaupt möglich sein, aus einer zusammengesetzten Vorstellung etwas anderes mit allgemeingültiger Notwendigkeit abzuleiten, als was schon in ihr liegt? Der Geist bleibt also mit seinen allgemeinen Sätzen entweder innerhalb des Nominalwesens, und bildet dann nur spielende Sätze, die seine Erkenntnis nicht vermehren; oder er will mit ihnen über das Nominalwesen hinaus und stellt sich dann eine nach den Lockeschen Voraussetzungen unlösbare Aufgabe. Können wir aber diese Aufgabe wirklich lösen, so müssen die Lockeschen Voraussetzungen, d. h. der sensualistische Ursprung aller unserer Vorstellungen und ihre reale Beziehungslosigkeit, falsch sein, so rächt es sich, dass Locke mit dogmatischen Aufstellungen über den Ursprung unserer Vorstellungen begonnen hat, bevor er ihre Eigenart und wirklichen Leistungen genügend untersucht hatte. —

In der Moral giebt Locke dem Eudämonismus eine Wendung zur Heteronomie und unterscheidet sich dadurch wesentlich von seinen Vorgängern. Er lässt die eudämonistische Motivation der Moralität bestehen, stützt sie aber auf Lohn und Strafe, welche der Wille Gottes mit seinen Geboten verknüpft hat, um ihnen Gehorsam zu verschaffen. Gut und übel im natürlichen Sinne ist, was Lust und Schmerz zur natürlichen Folge hat, gut und böse im moralischen Sinne ist, was die Lust des Lohnes und die Unlust der Strafe nach sich zieht. Aber gut und böse soll doch wiederum nicht um dieser Folgen willen gut und böse sein, sondern wegen ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz, und dieses göttliche Gesetz soll nicht bloss durch übernatürliche Offenbarung verkündigt, sondern wie

ein Naturgesetz durch Vernunft erkannt werden. Wie das erstere ohne Widerspruch möglich, und wie das letztere nach Lockes sensualistischen Voraussetzungen erreichbar zu denken sei, möchte schwer zu sagen sein.

In der Religionsphilosophie ist Locke Rationalist in dem Sinne, dass die Vernunft als letzter Richter und Führer gilt, und zwar Übervernünftiges, d. h. durch Vernunftgründe Unerweisliches, aber nichts Widervernünftiges zugelassen wird. Im formellen Gegensatz zu Herbert von Cherbury strebt er nicht nach einer rein natürlichen Religion, sondern nach einem vernunftgemäss geläuterten biblischen Christentum, das sich allerdings in seinem Inhalt wenig genug von Herberts natürlicher Religion unterscheidet.

Locke lässt zwar hindurchschimmern, welchen zerstörenden Einfluss der Sensualismus bei folgerichtiger Durchführung auf die Kategorien, wie Substanz, Kraft, Ursache und auf sämtliche Relationen haben muss; aber es fehlt ihm an der Folgerichtigkeit zu einer entschiedenen Durchführung dieser Gedanken, die ihn obendrein mit dem gesunden Menschenverstand in Konflikt bringen würde. Er bricht deshalb diesen Konsequenzen des Sensualismus durch seinen begriffsmässigen Rationalismus die Spitze ab; aber dieser Rationalismus steht selbst im unausgeglichenen Widerspruch zu den sensualistischen Voraussetzungen seines Ausgangspunktes, die er für das Allergewisseste hält. Die englischen Nachfolger Lockes hatten nur die Wahl, entweder den Rationalismus festzuhalten, oder den Sensualismus, und die ganze Richtung der Zeit zog sie nach der letzteren Seite. Es war nötig, dass die Konsequenzen des Sensualismus einmal gründlich dargelegt und bis ans Ende verfolgt wurden, und diese Aufgabe zu lösen war der englisch-französischen Philosophie vorbehalten.

b. Der phänomenalistische Sensualismus.

Der nächste Schritt in dieser Entwickelung entsprang aus einer Reaktion der Theologie gegen die von Gassendi und Hobbes in Umlauf gebrachten materialistischen Ansichten. Es galt, der gefährlichen Meinung vorzubeugen, als ob der Sensualismus, der selbst den Theologen unbestreitbar schien, als seine unmittelbare Folgerung den Materialismus nach sich ziehe. Der Lockesche

Rationalismus schien aber dazu nicht geeignet, weil er einerseits selbst von dem Sensualismus verschlungen zu werden schien, und weil er andrerseits bei Hobbes den Materialismus nicht zu hindern vermocht hatte. Der im Interesse der Religion gegen den Materialismus zu führende Kampf durfte keine andere Stütze benutzen, als den Sensualismus selbst; er musste gerade aus dem sensualistischen Gesichtspunkt heraus die Substantialität der Materie verneinen und die Realität in Sensationen auflösen, also den Materialismus durch einen sensualistischen Phänomenalismus bekämpfen. Diese Aufgabe wurde von zwei englischen Geistlichen, Collier und Berkeley, unabhängig von einander und ziemlich gleichzeitig gelöst, so zwar, dass Collier sein erstes Hauptwerk früher verfasste, Berkeley aber das seinige früher veröffentlichte.

Arthur Collier (1680—1732) benutzt seine Erkenntnistheoretischen Erörterungen nur als Grundlage für metaphysische Ausführungen, während Berkeley die erkenntnistheoretische Grundlegung des Phänomenalismus weit gründlicher durcharbeitet, dafür aber auch stirbt, ehe er die beabsichtigten metaphysischen Darlegungen niedergeschrieben hat. Collier hat deshalb einen weit geringeren Einfluss als Berkeley ausgeübt, und seine Schriften sind erst in den dreissiger Jahren dieses Jahrhunderts aus der Vergessenheit hervorgezogen.

Was nicht erscheint, mag sein, aber wir haben von ihm keine Kenntnis; nur die Erscheinungen sind unsere erste Stütze, sie sind aber auch als solche evident, mögen sie auf Sinn, Einbildungskraft oder Verstand beruhen, und alle unsere Erkenntnis muss Induktion aus den Erscheinungen sein. Aber Erscheinungen sind nur Accidentien des Geistes, dem sie erscheinen, und haben keine eigene Substantialität; sie sind nur innerlich im Geiste und als solche real, aber nicht als selbständige Aussendinge ausserhalb des Geistes. Sie können ausser mir sein, sofern sie auch von anderen Geistern empfunden werden, aber nicht ohne einen Geist, dem sie als Accidentien inhärieren. Die Erscheinungen scheinen ein äusseres Sein zu beglaubigen, aber dieser Schein täuscht; denn der einzige angebbare Unterschied von Wahrnehmung und Einbildung ist die grössere Lebhaftigkeit der Empfindung, die doch auch nur im Geiste ist. Die Sichtbarkeit der gesehenen Dinge ist ihr ganzes Sein; ihre Sichtbarkeit aber haben sie nur in uns, nicht ausser uns. Die Erscheinungen haben ihre

Ursache nicht in dem endlichen Geiste, dem sie gegenwärtig sind, und doch haben sie ihre feste Ordnung; das beweist, dass ihre Ordnung und ihr Bestand von Gott in uns gesetzt ist.

Einem Geiste kann nur das gegenwärtig sein, was in ihm, nicht was ausser ihm ist. Wenn die Accidentien der Körper, die sinnlichen Eigenschaften, nach Descartes nur in, nicht ausser der Seele sind, so können auch die Körper nur in, nicht ausser der Seele sein; denn die Träger der Accidentien müssen doch eben da sein, wo die Accidentien sind und getragen werden. Dies gilt aber ganz ebenso für die ursprünglichen oder primären Modi oder Qualitäten. In uns also haben die materiellen Körper allerdings ihr Bestehen, aber nicht ausser uns. Dinge sind nur konstante Komplexe von Ideen, oder konstante Summen von Qualitäten, d. h. von Empfindungen und Wahrnehmungen. Dinge und Ideen sind beide notional beings oder Gedankenwesen; ihr Unterschied besteht nur darin, dass die Dinge zusammengesetzte, die Ideen einfache Gedankenwesen sind. Die Materie ist Erscheinung im Geiste, und wenn man fragt, was sie ausserdem noch ausser dem Geiste sein könnte, so ergiebt sich aus der Kritik des Aristotelischen und Descartesschen Begriffs der Materie die Antwort: Nichts!

Die Nichtigkeit und Unmöglichkeit der Materie als äusserer Substanz folgt auch aus den unlösbaren Widersprüchen, in die man sich durch ihre Annahme verwickelt, und die nur dadurch zu vermeiden sind, dass man diese Annahme fallen lässt. Diese Widersprüche bestehen 1. zwischen der aus der Geschaffenheit und Nichtabsolutheit der Materie folgenden Endlichkeit und der aus ihrer unbestimmten Ausdehnungsfähigkeit folgenden Unendlichkeit, 2. zwischen der Endlichkeit des materiellen Dinges und seiner unendlichen Teilbarkeit oder seiner Zusammensetzung aus unendlich vielen Teilen, 3. zwischen der Notwendigkeit und Unmöglichkeit einer äusserlich-realen Bewegung, weil weder das Unendliche bewegbar, noch eine in sich unendliche Strecke in endlicher Zeit durchlaufen werden kann, 4. zwischen der Allgegenwart Gottes in der unendlich ausgedehnten Materie und seiner Nichtausgedehntheit. Man sieht hier die klare Absicht, mit Hilfe der Antinomien die phänomenalistische Ansicht indirekt zu beweisen, wenn auch die Ausführung sich noch mehr auf Andeutungen beschränkt.

Collier ist weit entfernt, den Substanzbegriff anzufechten; er bekämpft nur den Begriff der ausgedehnten oder materiellen Substanz. Er unterscheidet in jedem Dinge bleibende und veränderliche Accidentien und die Substanz als das Princip der Accidentien, und erkennt die Relativität des Substanzbegriffes an, in dem Sinne, dass dasjenige, was sich zu seinen Accidentien als Substanz verhält, selbst wieder sich als Accidens verhält zu einer Substanz, von der es getragen wird, und so weiter. So ist das Bild eines Menschen Accidens der Farben, diese Accidentien der Leinewand; so sind die materiellen Dinge Accidentien des Geistes, in dem sie erscheinen, der Geist aber ein Accidens Christi, des Sohnes Gottes, und dieser wieder ein Accidens Gottes. Es muss der Regress von Accidens zu Substanz notwendig seine Grenze haben in einer Substanz, die nicht mehr Accidens ist, und diese allgemeine oder absolute Substanz, die alle Accidentien direkt oder indirekt trägt und begründet, ist Gott. Alles ist um so vollkommener, je näher es Gott auf dieser Stufenleiter der relativen Substantialität steht. Im Verstande Gottes sind die Formen für die Verschiedenheit der geschaffenen Dinge enthalten; so sind aber die Dinge noch ganz in Gott. Aus Gott gleichsam herausgesetzt und gewissermassen von ihm losgelöst werden sie erst durch den Willen Gottes; dieser ist deshalb die Materie, aus welcher alles besteht. —

George Berkeley (1685—1753) erscheint im Gegensatz zu Lockes Unbildung als ein philosophisch wohl bewanderter und belesener Schriftsteller. Er kennt nicht nur seine englischen Vorgänger, sondern auch die zeitgenössischen Philosophen des Kontinents bis zu Leibniz und die Ausläufer der Platonischen Philosophie und Theosophie, von denen er in mancher Hinsicht beeinflusst erscheint. Er zeigt zwei wesentlich verschiedene Entwickelungsphasen. In der ersten vertritt er einen erkenntnistheoretischen Monismus, insofern er die Zweiheit von Vorstellungsobjekt und Vorstellungsursache leugnet, einen empirischen Realismus, insofern er die Realität in den empirisch gegebenen subjektiven Erscheinungen selbst sucht, oder einen umgekrempelten naiven Realismus, insofern er zwar nicht unsere Vorstellungen mit den Dingen, wohl aber die Dinge mit unseren Vorstellungen identifiziert. In seiner späteren Entwickelungsphase hingegen vertritt er einen erkenntnistheoretischen Dualismus und

transcendentalen Realismus, insofern er die frühere Ansicht, dass die sinnlichen Wahrnehmungen selbst das Reale seien, als die gemeine Ansicht verwirft, sie als fliessende Phantome ohne Einheit, Ordnung und Stabilität durchschaut, und anerkennt, dass sie ihre Einheit, gesetzmässige Harmonie und existentielle Realität nur durch Zurückbeziehung auf ihre transcendente Ursache erhalten, die zugleich die absolute Substanz und die Quelle aller zusammenhängenden Ordnung und Existenz ist. In der ersten Phase ist er reiner Sensualist und Empirist, in der letzten wird er zum Rationalisten in Annäherung an Leibniz, ohne jedoch den Widerspruch dieses Resultats mit seinem Ausgangspunkte zu bemerken, oder gar gegen dessen dogmatische Voraussetzungen zu rechtfertigen. Eine Wirkung auf seine Nachfolger hat dieser Umschwung nicht gehabt; sein Einfluss beschränkte sich auf seine erste, rein sensualistische Entwickelungsphase, und es war im Sinne eines gradlinigen Fortgangs der Entwickelung richtig, dass Hume nur an diese erste anknüpfte, weil die Konsequenzen des Sensualismus von Berkeley erst einseitig und zur Hälfte gezogen worden waren und ganz zu Ende geführt werden mussten, bevor ein gründlicher Umschlag erfolgen durfte. —

Berkeley steckt sich seine Aufgabe enger als Locke; nicht das ganze Gebiet der Erkenntnis will er bearbeiten, sondern nur dasjenige der sinnlichen Wahrnehmung. In dieser hatte auch Locke den Ausgangspunkt der Erfahrung erkannt, und Berkeley will den Begriff der Erfahrung in seiner Strenge und Reinheit festhalten und durchführen, ohne irgend welche Überschreitung der Sensation zu dulden. Er glaubt, auf diesem Wege doch die ganze Erkenntnis zu umspannen, so weit sie reale Erkenntnis ist; denn er leugnet, ähnlich wie Hobbes, die Möglichkeit abstrakter Begriffe. Ein Dreieck, das weder recht- noch schiefwinklig sein soll, ist ein Widerspruch in sich; so aber müsste der Begriff sein, und darum ist er unmöglich. Wir haben nicht nur immer mit Einzeldingen, sondern auch immer mit Einzelvorstellungen zu thun; was man Begriffe nennt, sind nur Einzelvorstellungen, bei denen von ihren Besonderheiten für die zu fällenden Urteile kein Gebrauch gemacht wird. Eine Einzelvorstellung vermag andere mit zu repräsentieren, insofern sie gewisse Eigenschaften mit anderen gemein hat, und die nicht gemeinsamen bei den Konsequenzen nicht in Betracht gezogen

werden. Ein Satz hat allgemeine Gültigkeit, wenn und insofern er für alle Einzelvorstellungen derselben Art gilt, also nicht von der Besonderheit einzelner derselben abhängig ist. Dass hiermit die Allgemeinheit der Vorstellung, die Berkeley beseitigen will, in versteckter Weise doch festgehalten und zur Grundlage des allgemeingültigen Urteils gemacht ist, hat Berkeley übersehen. Wenn auch das Wort nur Zeichen ist für alle Einzelvorstellungen derselben Art, sofern sie gemeinsame Eigenschaften haben, so liegt eben in dem Begriff der Artgleichheit, der gemeinsamen Eigenschaft und der erschöpfenden Allheit der Begriff des Allgemeinen schon darin.

Bei seiner Bemühung, festzustellen, was wir wirklich durch die Sinne wahrnehmen, und was wir bloss wahrzunehmen glauben, löst sich natürlich die ganze subjektive Erscheinungswelt in ein zusammenhangsloses Mosaik von Empfindungen auf. In dieser Analyse liegt die Stärke und das Hauptverdienst Berkeleys. Die Empfindungen des Gehörs, Geruchs, Geschmacks und Gefühls auszuscheiden, macht weniger Schwierigkeiten, als die des Gesichts und des Tastsinnes zu sondern, die durch Gewohnheit allzueng miteinander verschmolzen sind; hierauf richtet er seine eifrigsten Bemühungen. Berkeley weist nach, dass sowohl die dritte Dimension des Raumes, als auch der absolute Grössenmassstab, nach dem wir die wandelbaren Grössen der Gesichtsobjekte bestimmen, als auch das Gefühl des Widerstandes aus dem Tastsinn stammen, und dass unsere räumlichen Gesichtsanschauungen nur Symbole sind, die wir nach Massgabe der entsprechenden Tastwahrnehmungen interpretieren. Er geht ohne Zweifel darin zu weit, wenn er auch die Figuren und Ruhe und Bewegung ursprünglich nur durch den Tastsinn gegeben annimmt.

Nun sind alle Sensationen zunächst von einander getrennt. Die Gesichtswahrnehmung »Tisch« ist etwas ganz anderes, als die Tastwahrnehmung »Tisch«; die Gesichtswahrnehmung eines mikroskopischen Präparats mit blossem Auge eine ganz andere Vorstellung, als die Gesichtswahrnehmung unter Benutzung des Mikroskops. Dass wir beides vereinigen zu dem Begriff eines Gegenstandes, ist ein blosser Akt des Verstandes, der über die Erfahrung und Sensation übergreift; eine Notwendigkeit dazu ist gar nicht vorhanden, wenn auch der wiederholte Eindruck der Verknüpfung oder Aufeinanderfolge zweier Vorstellungen ihre

Verbindung zu einer Einheit dem Verstande nahe legt. Eine Wirklichkeit dieser Verbindung wird jedoch durch diesen Verstandesakt nicht verbürgt; denn Wirklichkeit oder Realität haftet nur den Sensationen als solchen an, den Ideen im engeren Sinne, nicht aber den Begriffen, die der Verstand auf Grund der Ideen sich bildet und zu ihnen hinzusetzt. So ist z. B. der Begriff des Unendlichkleinen samt demjenigen der unendlichen Teilbarkeit eine realitätslose Fiktion; denn da Wahrnehmungen stets endliche Grösse und auch nur Teile von endlicher Grösse haben, so kann nichts unendlich Kleines percipiert werden, und was nicht percipiert werden kann, das kann nicht existieren. Berkeley ist deshalb entschiedener Gegner der Infinitesimalrechnung, so wie jeder die Grenzen der sinnlichen Anschauung überschreitenden mathematischen Betrachtung.

Es ist klar, dass Lockes Unterscheidung zwischen primären und sekundären, realen und bloss subjektiven Eigenschaften hier keinen Sinn mehr hat. Real und ursprünglich sind gerade die sekundären Eigenschaften als unmittelbar gegebene Sensationen; die sogenannten primären Eigenschaften aber sind gerade nicht ursprünglich, sondern von den sekundären abgeleitet und abstrahiert, und nicht real, sondern Trugbilder, wie die abstrakten Vorstellungen überhaupt. Alle räumlichen und zeitlichen Bestimmungen sind als auf Relationen beruhende Abstrakta erst recht nur in uns, und der Begriff des absoluten Raumes ist ebenso wie der des leeren Raumes oder der leeren Zeit ein blosses Phantom, eine Chimäre der Mathematik, ein reines Nichts. Berkeley kehrt damit zu der Ansicht von Hobbes über den Raum zurück; während aber bei Hobbes diese Ansicht im Widerspruch stand mit dem Glauben an die Realität der körperlichen Dinge ausser uns, ist sie bei Berkeley im Einklang mit dem Glauben an die rein subjektive Phänomenalität der Dinge. Am wenigsten können die primären Eigenschaften zur Erklärung der sekundären dienen, da beide passive Eindrücke ohne Kraft und Wirkungsfähigkeit sind. Wir nehmen immer nur Wirkungen wahr, aber niemals Kräfte, und der Glaube an Naturkräfte, die in den wahrgenommenen Dingen stecken sollen, ist der grösste Irrtum der Naturforscher, die ihre Aufgabe völlig verkennen, wenn sie nach Kräften statt nach Gesetzen forschen. Diese Argumentation ist ohne Zweifel richtig, wenn die primären Eigenschaften bloss als

Vorstellungen und nicht als Eigenschaften realer, vom Geiste unabhängiger Dinge aufgefasst werden, wie Locke es meint. Letztere Auffassung wird aber nach Berkeley dadurch abgeschnitten, dass es überhaupt keine körperlichen oder materiellen Dinge giebt, an denen die primären Eigenschaften haften könnten.

Träume und Wahnsinn lehren uns, dass körperliche Dinge auch hinter solchen Vorstellungen gesucht werden, bei denen der Wache und Gesunde die Täuschung durchschaut. Materielle Dinge können weder die uns bekannten primären Eigenschaften zu Accidentien haben, noch können sie überhaupt Ursache der von uns wahrgenommenen Eigenschaften sein. Das erstere kann nicht sein, weil etwas, das seiner Natur nach Vorstellung und Empfindung ist, nicht in einem vorstellungslosen und empfindungslosen Dinge sein kann; das letztere nicht, weil etwas Passives und Träges nicht wirkende Ursache, und etwas Vorstellungsloses nicht Ursache von Vorstellungen sein kann. Wenn aber die körperlichen Dinge nicht Ursachen unserer Vorstellungen sein können, so verliert ihre Annahme jede Berechtigung. (Es ist leicht zu sehen, dass diese Beweisführung nur auf eine völlig passive Materie und auf Körper, die mit Vorstellung in keinem Sinne etwas gemein haben, passt, aber gegenüber einer dynamischen Materie und Körpern, welche die übersinnlichen Ideen Gottes realisieren, hinfällig wird.) Auch unsere Sinnesorgane und unser Gehirn sind nichts körperlich Selbständiges und nicht Ursache unserer Ideen; subjektiv betrachtet sind sie die passive Perceptionsfähigkeit für die bezüglichen Ideengattungen, objektiv sind sie selbst nur Ideen unter anderen Ideen, wie sie bei der anatomischen Erforschung des Leibes percipiert werden.

Die Materie kann auch nicht als Substanz, als unbekannter Träger unbekannter Eigenschaften existieren. Von einem solchen habe ich keine Vorstellung, und wovon ich keine Vorstellung habe, das existiert für mich nicht. Das Haften der Accidentien an der Substanz wäre uns nur verständlich, wenn die Substanz etwas Ausgedehntes wäre, aber die Ausdehnung ist wieder nur eine unserer Vorstellungen. Es mag in Gott eine Idee der Substanz geben, wie es viele mir unbekannte Ideen geben mag; aber das ändert nichts daran, dass der Substanzbegriff von mir nicht percipiert wird, und dass für mich nur dasjenige existiert, was in meinem Geiste ist, was von mir percipiert wird. Der Schluss ist

unbestreitbar: wenn für mich nur meine Sensationen Realität anzeigen, und die Substanz unter meinen Sensationen nicht zu finden ist, so ist der Substanzbegriff eine Einbildung ohne Realität; er ist es auch dann, wenn die Berkeleysche Annahme, dass das Inhärieren nur an einer ausgedehnten Substanz denkbar sei, nicht zutrifft. —

Berkeley selbst hat praktisch die Allgemeingültigkeit dieser seiner theoretischen Argumentation missachtet, indem er von einer Substanz des Geistes redet und die Ideen als ihre Modi behandelt; er giebt damit zu, dass das Verhältnis des percipierenden Geistes zu seinen Perceptionen dem Verhältnis der Substanz zu ihren Accidentien wenigstens analog ist, ohne dass er den Schluss von den Ideen auf einen sie percipierenden Geist als Trugbild verwürfe. Er macht also mit der sensualistischen Auflösung des Substanzbegriffes nur für die materielle Substanz ernst, während er die geistige unangetastet lässt; darin besteht seine Halbheit und Inkonsequenz gegen die sensualistischen Voraussetzungen.

Neben dieser Inkonsequenz macht Berkeley sich einer zweiten schuldig in Bezug auf den Begriff der Ursache; auch hier bekämpft er die Kausalität der Materie, lässt aber die des Geistes bestehen. Eine bewusstseinsimmanente Kausalität der Ideen unter einander bestreitet Berkeley überhaupt, weil die Ideen nach sensualistischen Grundsätzen völlig passiv sind, also nicht auf einander wirken können. Die Aktivität des percipierenden Geistes, welche Berkeley annimmt, bezieht sich nicht auf die sinnlichrealen Ideen, auf die er ohne jeden Einfluss ist, sondern auf die Zuthaten des Verstandes, die wiederum ohne realen Erkenntniswert sein sollen. Innerhalb der subjektiven Erscheinungswelt giebt es wohl Ordnung, Zusammenhang, Regelmässigkeit und eine wenn auch nicht ausnahmslose Gesetzmässigkeit, aber keine Notwendigkeit und Kausalität. Mit den Regeln und Gesetzen der subjektiven Erscheinungswelt hat es die Naturwissenschaft, mit den Ursachen und Zwecken derselben aber nur die Metaphysik zu thun.

Die Ordnung und Regelmässigkeit in der Aufeinanderfolge der subjektiven Erscheinungen rührt daher, dass sie koordinierte Wirkungen einer Ursache sind, die ausserhalb der Erscheinungen selbst und ausserhalb des sie percipierenden Geistes liegt. Denn innerhalb des passiven Bewusstseinsinhalts giebt es keine Kausalität, und von dem percipierenden Geiste selbst sind die realen Ideen ganz unabhängig. Die transcendente Ursache kann nur

als aktiv, einheitlich und intelligent gedacht werden, also als Geist. Sie kann aber auch nicht in anderen Geistern unseresgleichen gesucht werden, obwohl wir von solchen Einwirkungen zu erfahren glauben. Denn wenn schon der menschliche Geist keinen Einfluss auf seine eigenen realen Ideen hat, so wäre derjenige eines anderen Geistes gleicher Art ganz unbegreiflich. Es muss also ein höherer und mächtigerer Geist sein, der die Ordnung der realen Ideen bestimmt, und zwar muss es für alle menschlichen Geister dieselbe geistige Ursache sein; denn nur so wird der Schein erklärlich, als ob die Geister auf einander wirkten. Von dem Occasionalismus, der die scheinbare Einwirkung von Geist auf Geist, Körper auf Körper, Körper auf Geist und Geist auf Körper als eine durch Gott vermittelte auffasst, behält also Berkeley die Erklärungsweise so weit bei, als das Problem für ihn bestehen bleibt, nämlich für die scheinbare Einwirkung von Geist auf Geist, während mit dem Begriff des Körpers auch dessen scheinbare Kausalbeziehungen in Wegfall kommen.

Unmittelbare Ursache für unsere realen Ideen ist also immer nur Gott, und er ist dies, trotzdem er selbst als rein aktiver Geist keine passiven Ideen in sich trägt. Es ist klar, dass Berkeley sich hier von theologischen Reminiszenzen zu einem Widerspruch mit seinen sensualistischen Voraussetzungen hat verführen lassen. Selbst wenn die Idee der Ursache erfahrungsmässig percipiert würde und in und mit den realen Ideen selbst als ein reales Verhältnis derselben untereinander gegeben wäre, so wäre es doch unstatthaft, diesen Begriff auf ein Jenseits aller Ideen, auf das Verhältnis dieser Ideen zu einem sie nicht in sich tragenden absoluten Geiste auszudehnen. Wenn aber die Ursache eingestandenermassen kein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern nur ein Gegenstand der Vernunft ist, und eine bewusstseinsimmanente Kausalität der Ideen untereinander nicht existiert, so erscheint es ganz unverständlich, auf Grund welchen Rechtstitels der Verstand sich gestattet, einen von ihm selbst gebildeten, also nach sensualistischen Grundsätzen fiktiven Begriff zur Grundlage der metaphysischen Erkenntnis machen zu wollen. Bei einer konsequenten Durchführung des Sensualismus musste also dieser deus ex machina notwendig wegfallen, mit ihm aber auch die occasionistischen Beziehungen zwischen den verschiedenen menschlichen Geistern, die nur durch ihn vermittelt werden.

Esse est percipi, d. h. das Sein der Dinge ist ihr Wahrgenommenwerden, und ein anderes Sein haben sie nicht. Alle Irrtümer und Täuschungen rühren nicht von der Wahrnehmung der Sinne, sondern von dem Urteil des Verstandes her; der im Wasser gebrochen gesehene Stab ist wirklich gebrochen, aber es ist ein Verstandesirrtum, zu meinen, dass er auch nach dem Herausziehen noch gebrochen sein werde. Was an den Dingen real ist, das sind die realen Empfindungen in uns; nur die Einheitsbeziehung, durch die wir verschiedene Wahrnehmungen eines Sinnes und mehrerer Sinne zu einem Ding verknüpfen, nur diese ist als solche unreal, und hat ihr reales Korrelat nur in der Häufigkeit des Zugleichseins oder Aufeinanderfolgens der betreffenden Empfindungen. Die Wirklichkeit der Dinge ist in der Wahrnehmung unmittelbar gegeben, da sie nicht über die Wirklichkeit der subjektiven Erscheinung hinausgeht. Alle Empfindungen und Wahrnehmungen sind im Geiste; Entfernungen sieht man überhaupt nicht, sondern deutet nur die Gesichts-Eindrücke im Sinne der abgetasteten Entfernungen. Die Wahrnehmungen sind nicht Abbilder des Wirklichen, sondern das Wirkliche selbst; denn ihre Urbilder müssten dann ja auch Vorstellungen sein, und die Vorstellungen Gottes sind ganz anderer Art als die unsrigen. So lange man die Dinge jenseits und hinter den Ideen sucht, verfällt man in Skepticismus; nur wenn man die Ideen selbst als die Dinge erkennt, fusst man auf der unerschütterlichen Realität, die durch unmittelbare Intuition gewährleistet ist.

Berkeley will also nicht die Dinge in Ideen auflösen, sondern er will die Ideen als die Dinge selbst erkennen lehren, und er schreckt nicht vor der Paradoxie der Ausdrucksweise zurück, dass wir Ideen essen und trinken, uns mit Ideen kleiden. Die Ideen, auf die es uns ankommt, die realen Ideen der Wahrnehmung, unterscheiden sich von denen der Einbildung durch drei Kennzeichen: durch grössere Lebhaftigkeit, durch Unabhängigkeit von unserem Willen und durch geordneten Zusammenhang. Das von Locke angeführte Kennzeichen der Bestätigung der Wahrnehmungen mehrerer Sinne durch einander ist, soweit es rein phänomenalistisch gedeutet wird, schon in den geordneten Zusammenhang mit einbegriffen, so weit es aber auf reale dingliche Einheiten hinweisen soll, für Berkeley nicht verwendbar, weil er die dingliche Einheitsbeziehung bloss für eine fiktive Ver-

standeszuthat hält. Auch die Berkeleysche Unterscheidung betrifft nur den Gegensatz von Wahrnehmung und Phantasievorstellung, aber nicht den von Wahrnehmung und Halluzination.

Die Ideen oder Dinge sind nur, sofern sie percipiert werden, so lange sie percipiert werden, und nur in dem und für den sie percipierenden Geist. Man kann sagen, dass zwei Menschen dasselbe Ding sehen, sofern sie eine völlig übereinstimmende Idee im Bewusstsein haben, aber nicht in dem Sinne, als ob beider Ideen numerisch identisch, nicht zwei, sondern eine Vorstellung wären. Wenn ich jetzt den Tisch im Zimmer sehe und nach der Rückkehr ins Zimmer von neuem, so percipiere ich dieselbe Idee, aber nicht eine numerisch identische, weil nicht stetig fortdauernde; denn während niemand im Zimmer war, existierte auch der Tisch nicht, weil er nicht percipiert wurde. Wenn man von einer Fortdauer des Tisches im verlassenen Zimmer spricht, so ist das nur eine abgekürzte ungenaue Ausdrucksweise für die auf den Zusammenhang der Ideen gestützte Erwartung, dass mit der Vorstellung, das Zimmer abermals zu betreten, sich auch die Vorstellung des Tisches wieder verknüpfen werde. Ausserhalb meines Geistes können die Dinge in anderen Geistern oder in Gott Existenz haben; aber ausserhalb aller Geister und Gottes, ausserhalb alles Percipiertwerdens haben sie keine. In Gott sind die Ideen ewig, obzwar nicht als sinnliche; die zeitliche Weltschöpfung, das Entstehen und Vergehen der sinnlichen Ideen bezieht sich nur auf die Perceptionen der geschaffenen Geister, z. B. die Schöpfung der ersten fünf Schöpfungstage auf die Perceptionen der Engel. —

Realität haben nur die Ideen der sinnlichen Wahrnehmung, insofern nur sie Glieder einer von Gott gesetzten und von unserer Willkür unabhängigen Ordnung sind. Was keine Idee ist, gewährt uns keine reale Erkenntnis, so z. B. alle Begriffe, insbesondere die Beziehungsbegriffe. Die Ideen sind passiv und träge; was nicht passiv und träge ist, kann keine Idee sein, und durch keine Idee adäquat erkannt werden. Dies gilt insbesondere von dem aktiven Geiste, sowohl unserem eigenen, als auch dem göttlichen; von ihm haben wir nur einen Begriff, keine Idee, also eigentlich auch keine reale Erkenntnis. Wir erfassen ihn begrifflich, indem wir ihn als die immaterielle unteilbare Substanz denken, deren Accidentien oder Modi die percipierten Ideen sind, und welche zugleich die wirkende Ursache der Verstandesthätigkeit

ist. Es sind also die Beziehungen der Substanz zu ihren Accidentien und der Ursache zu ihren Wirkungen, mithin zwei nicht wahrgenommene, sondern vom Verstande gebildete Begriffe, mit Hilfe deren wir den Geist begreifen. Dass beider Gebrauch in diesem Sinne ein inkonsequenter Verstoss gegen die sensualistischen Voraussetzungen ist, haben wir bereits oben gesehen.

Berkeley hatte seinen Phänomenalismus aufgestellt, um durch dessen empirischen Realismus allen Skepticismus, durch dessen Immaterialismus allen Atheismus zu überwinden; aber er erreicht sein Ziel nur durch inkonsequente Überschreitung des sensualistischen Empirismus. Weist man seine Vernunftbegriffe einer geistigen Substanz und einer transcendenten Ursache als unlegitimierte Eindringlinge zurück, so fällt der Theismus und der Spiritualismus dahin. Mit jenen Begriffen entschwindet das Princip der Einheit und Ordnung unter den passiven Ideen, und des occasionalistischen Zusammenhanges unter den subjektiven Erscheinungswelten der verschiedenen menschlichen Geister; der Phänomenalismus wird zu einem gleich wenig spiritualistischen wie materialistischen Subjektivismus oder Solipsismus, der aller Ordnung und jeden Zusammenhanges zwischen den durch einander gewirrten sinnlichen Ideen entbehrt. Denn alle vermeintliche Ordnung und Regelmässigkeit besteht eben nicht zwischen den Ideen als solchen, sondern zwischen ihren transcendenten Korrelaten, mag man solche bloss als reine Geister oder als inkorporierte Geister auffassen, und wird mit diesen transcendenten Korrelaten hinfällig. Der Skepticismus oder Agnosticismus erweist sich dann als das Ende des Sensualismus, wie sich dies bei Hume genauer herausstellen wird. —

Berkeley mochte wohl eine Ahnung von den gefährlichen Konsequenzen seines sensualistischen Phänomenalismus haben, und eben dieser Grund muss es gewesen sein, der ihn in seiner späteren Phase bewog, die rationalistischen Bestandteile seines Systems in den Vordergrund zu rücken, und den empirischen Realismus der subjektiven Phänomenalität durch einen transcendentalen Realismus zu ersetzen. Die flüchtigen Erscheinungen, die fliessenden Phantome für sich zu erfassen, ist noch keine Erkenntnis; erst die Regeln und Gesetze machen die Welt intelligibel. Auch in seiner ersten Phase hatte er die Regeln und Gesetze in der Ordnung der Ideen auf Gott zurückgeführt; aber indem er die ding-

liche Einheit und die sonstigen Beziehungen zu Verstandesfiktionen auf Grund zufälligen Zusammentreffens verflüchtigt hatte, hatte er gerade den Kern jener Ordnung herausgebohrt und zerstört. Jetzt wird anerkannt, dass der absolute Geist es ist, der alles enthält und wirkt, dass er für alle geschaffenen Wesen die Quelle der Einheit und Identität, der Harmonie und Ordnung, der Existenz und Stabilität ist. Vorher waren die subjektiven Erscheinungen selbst real, jetzt erhalten sie ihre reale Existenz erst dadurch, dass sie auf ihre (transcendente) Ursache (transcendental) bezogen werden. Erst indem wir bis zu Gott vordringen, erfassen wir wahrhaft die Existenz oder Realität der Dinge.

Vorher war nur die sinnliche Erkenntnis durch Ideen reale Erkenntnis, und die Verstandesbegriffe Erdichtungen ohne Realität; jetzt sind es erst die Begriffe, die uns eine wahrhafte Erkenntnis, nämlich die der Ursachen der Ideen, vermitteln. Das Wahrnehmen hat jetzt als höhere Instanz das Denken über sich; die Sinne erkennen nicht mehr, wie der Verstand nicht percipiert. Die Vernunft betrachtet das von den Sinnen Gelieferte, und benutzt es erst als Mittel zu eigentlicher Erkenntnis. Die dabei geübten Thätigkeiten der Vernunft werden von neuem zu Gegenständen für die verstandesmässige Bearbeitung, und zu Staffeln für immer höheren Aufstieg der Erkenntnis, der zuletzt zu Gott führt. Die Kategorien oder angeborenen Vernunfthandlungen oder Verstandesthätigkeiten werden damit, im Gegensatz zu den nicht angeborenen Ideen, rationalistisch wieder restituiert und der Geist hört auf, als sinnlich Unvorstellbares ein Unerkennbares zu sein und wird zum eigentlichen Gegenstand der Erkenntnis. Der Einfluss des Leibniz, den er auch schon in seiner ersten Phase oft berücksichtigt, scheint hier das Übergewicht zu erlangen, erscheint aber auf dem Boden des englischen Sensualismus wie ein exotisches Gewächs, das sich nicht zu acclimatisieren vermag. Auch gelangt der ganze Standpunkt nicht zur Ausführung oder gar zur polemischen Auseinandersetzung mit dem Sensualismus und bleibt deshalb geschichtlich wirkungslos. Die Fortsetzung der Berkeleyschen Lebensarbeit durch Hume bezieht sich nur auf seinen sensualistischen Phänomenalismus. —

David Hume (1711—1776) ist der unmittelbare Fortsetzer von Berkeleys sensualistischem Phänomenalismus, bildet ihn aber unter Benutzung der Lehren von Locke und Hobbes mit grösserer

Konsequenz durch. Die Lehre von den angeborenen Ideen setzt er als durch Locke völlig widerlegt voraus, ebenso die Lehre, dass wir nur unsere Sinneseindrücke wahrnehmen und über die Grenzen unseres Vorstellens nicht hinauskönnen, als durch Berkeley erledigt. Mit Berkeley stimmt er ferner überein in der Verwerfung der Lockeschen Unterscheidung von primären und sekundären Eigenschaften, in der Ansicht über die abstrakten Allgemeinvorstellungen, in der Verwerfung des Begriffs der materiellen Substanz, und in seinem ersten Werk auch in der Meinung über die sinnliche Ungenauigkeit der Geometrie. Mit Locke hat er die Ansicht gemein, dass der Substanzbegriff in jeder Hinsicht etwas völlig Unklares und Unverständliches sei, mit Hobbes die Leugnung einer geistigen Substanz. Wenn Berkeley sich wesentlich auf eine Kritik der Wahrnehmungen und Vorstellungen beschränkt hatte, so geht Hume auf eine Kritik der Erkenntnis in ebenso weitem Umfange wie Locke aus. Während Hume in Bezug auf den Substanzbegriff nur nötig hat, aus den Lehren seiner Vorgänger das synthetische Fazit zu ziehen, liegt der Schwerpunkt seiner Aufgabe in der Kritik des Kausalproblems; er erweist als Konsequenz des Sensualismus die Unmöglichkeit einer transscendenten Kausalität, sei es körperlicher, sei es geistiger Substanzen, und lässt als Surrogat nur eine bewusstseinsimmanente subjektive Kausalbeziehung bestehen, die, als auf blosser Gewöhnung beruhend, keinerlei Notwendigkeit mit sich führt.

Hume hat seine theoretische Philosophie in zwei Bearbeitungen vorgelegt, zuerst ausführlicher unter dem Titel A Treatise on Human Nature (1739—1740), dann kürzer unter dem Titel Philosophical Essays concerning human understanding (1848), später verändert in An Enquiry etc. In der letzten, erst nach seinem Tode erschienenen Auflage des zweiten Werkes hat er das erste schroff desavouiert, während diese Erklärung in allen früheren Ausgaben fehlt. Das erste Werk allein behandelt die Erkenntnis in ihrem weiteren Umfang, das zweite nur einen Ausschnitt; das erste zeigt eine mehr deduktive, das zweite eine mehr induktive Haltung; das erste lässt uns das Ringen des noch jugendlichen Verfassers mit seinen Gegenständen sehen, das zweite zeigt ihn in voller Beherrschung des Stoffes und erscheint formell vollendeter. In einigen Punkten hat er seine Ansicht

geändert, ohne Gründe dafür anzuführen oder seine früheren Gründe zu entkräften, z. B. in der Beurteilung der Geometrie; in anderen Punkten sind ihm seine früheren Behauptungen wenigstens zweifelhaft geworden (z. B. in Bezug auf die Einheit des Ich und die Identität der Persönlichkeit). Aber alle diese Punkte sind nicht von fundamentaler Bedeutung und rechtfertigen die Verleugnung seines grossen Werkes ebenso wenig, wie die vorgenommenen Weglassungen im Inhalt und Vereinfachungen in der Gliederung und im Aufbau es thun.

Die psychologische Erklärung ist allein darin zu finden, dass er in dem ersten Werke seine Karten zu offen aufgedeckt, die Konsequenzen seines Standpunkts rücksichtslos blossgelegt und damit den Gegnern ein zu leichtes Spiel bereitet hatte. Der radikale Skepticismus als entscheidungsloses Schweben zwischen kritischem Agnosticismus und natürlicher Ansicht führte zu einem theoretischen Pessimismus, der ihm selbst auf die Dauer am lästigsten wurde. Darum fühlte er das persönliche Bedürfnis, seinen Skepticismus zu mässigen und eine Rückzugsposition zwischen seinem ersten und dem Berkeleyschen Standpunkt zu gewinnen, welche zwar die wesentlichen Errungenschaften seiner Erkenntniskritik festhalten, aber vor der theoretischen Verzweiflung und dem unerträglichen Schwanken zwischen falscher Verstandesreflexion und gar keiner schützen und damit zugleich die Kritik seiner Gegner entwaffnen sollte. Dieses Bedürfnis ist sehr begreiflich, aber die zu seiner Befriedigung aufgesuchte Rückzugsposition verfehlt ihren Zweck, weil die letzten Konsequenzen in ihr nur verhüllt, die Widersprüche nur teilweise beiseite geschoben, in Nebensachen eine oft genug inkonsequente Wiederannäherung an die gewöhnliche Meinung vollzogen, aber in den entscheidenden Punkten nichts geändert ist. Hume verkannte die historische Bedeutung seiner Philosophie, welche darin liegt, die reductio ad absurdum des Sensualismus zu liefern; er verkannte, dass er diese Aufgabe um so besser erfüllte, je nackter er den Widersinn der sensualistischen Konsequenzen herausstellte und je mehr Blössen er seinen Gegnern darbot. Deshalb ist sein erstes Werk geschichtlich wichtiger, und das zweite hat seinen Wert nur als Ergänzung und Erläuterung des ersten. —

Hume gebraucht Vorstellung (perception), wo Locke Idee setzt, und teilt sie in Eindrücke (impressions) und Ideen (thoughts

or ideas) ein, so dass unter Ideen nur Abbilder von Eindrücken, unter Eindrücken aber nicht etwa physiologische oder psychophysische Kausalvorgänge, sondern lediglich die unmittelbar und ursprünglich gegebenen Empfindungen, Wahrnehmungen und Gemütsbewegungen verstanden werden. Die Eindrücke sind lebhafter, die Ideen matter. Alle Ideen stammen von Eindrücken ab, und es fehlen ganze Ideengebiete, wenn die betreffenden Eindrücke mangeln. Eine Ausnahme räumt Hume ein für die Interpolation eines fehlenden Gliedes in einer sonst stetigen Reihe von Eindrücken. Die Ideen können neue Eindrücke, Gefühle oder Gemütsbewegungen hervorrufen, und diese wieder neue Ideen nach sich ziehen, so dass sich eine ganze Kette von Eindrücken und Ideen bildet, bei denen die sinnlichen Eindrücke den Anfang bilden. Es ist wohl zu beachten, dass Hume hiermit eine psychologische Kausalität der Eindrücke und Ideen im Sinne einer realen Abhängigkeit voraussetzt, die mit seinen Lehren über die Kausalität im Widerspruch steht, aber die Grundlage aller seiner psychologischen Erklärungsversuche des Erkenntnisprozesses bildet.

Die grössere Lebhaftigkeit in Verbindung mit dem Festhalten der den Eindrücken anhaftenden Ordnung unterscheidet auch die Ideen des Gedächtnisses von denen der Einbildungskraft (imagination), welche die Ideen willkürlich ordnen kann. Indessen spielt einerseits in dem Gedächtnis doch schon eine unwillkürlich auswählende, ja sogar kombinierende Thätigkeit des Geistes mit, und andererseits erscheint die Imagination in doppelter Gestalt als willkürlich schaltende und spielende Einbildungskraft oder Phantasie und als ein unbewusstes, aber nach festen Principien wirkendes, instinktives Vermögen der Auswahl und Kombination. So werden Gedächtnis und Phantasie vermittelt und aneinandergerückt durch die instinktiv wirkende Imagination, die ihrerseits die wichtigste Grundlage der menschlichen Meinungen ist, und zu der verstandesmässigen (abstrakt diskursiven) Reflexion in Gegensatz steht, welche Hume Vernunft nennt. Die instinktive Imagination steht auf gleicher Linie mit den tierischen Instinkten und ist gleich diesen schneller als alle Reflexion, aber auch gleich diesen irrtumslos und vernünftig (in einem höheren, nicht mehr diskursiven Sinne), so dass Hume Instinkt und Vernunft geradezu verschmilzt. Allerdings zeigt die unbewusste Imagination diese Vernünftigkeit und Irrtumslosigkeit nach Hume nur in einigen

ihrer Bethätigungen, in anderen nicht, insofern sie ebensowohl der Grund unserer Thatsachenerkenntnis und ihrer sachgemässen Verknüpfung als auch der Grund jener falschen Meinungen und Begriffe wie Substanz, Accidens u. dgl. ist. Indessen versucht Hume keine Erklärung dafür, wie dasselbe Princip es anfängt, bald vernünftig, bald unvernünftig zu wirken; es scheint deshalb doch wohl fraglich, ob er darin recht hat, diesem innersten Kern unserer Geistesthätigkeit Falsches und Wahres zugleich aufzubürden, oder ob nicht vielmehr seine Kritik falsch ist, die einen Teil der Produkte der unbewussten Imagination für unwahr und unvernünftig erklärt. —

Die Imagination verbindet die Ideen nach den Gesichtspunkten der Ähnlichkeit, des räumlichen oder zeitlichen Zusammenhangs und der Kausalität, und schafft damit aus dem an und für sich unzusammenhängenden Ideenmaterial subjektive Ideenverbindungen, welche die Grundlagen dessen bilden, was wir Erkenntnis nennen. Sie stellt dadurch keinen notwendigen Zusammenhang her, aber doch einen thatsächlichen; auch sind die drei genannten Gesichtspunkte nicht die alleinigen, sondern nur die wichtigsten Gesichtspunkte der Ideenverknüpfung. Sie liefert erst das Material, an dem die Verstandesreflexion sich bethätigt, steht also hinter dem Verstande als die unentbehrliche Voraussetzung seiner Bethätigung. Bei Locke hingegen steht die Ideenassociation neben dem Verstande als eine der Wirklichkeit der Dinge nicht entsprechende Verknüpfungsweise.

Der Einfluss der drei Gesichtspunkte, der Ähnlichkeit, Kontiguität und Kausalität, ist keineswegs als ein kausaler anzusehen; wohl aber erscheint die unbewusste synthetische Thätigkeit der instinktiven Imagination in Bezug auf ihre Produkte als eine reale Kausalität des Geistes, welche mit Humes Lehre von der Kausalität in Widerspruch steht. Während die Abhängigkeit der Ideen von den Sinneseindrücken und wiederum der Gemütseindrücke von diesen Ideen und der weiteren Ideen von den Gemütseindrücken eine zwar reale, aber doch bewusstseinsimmanente Kausalität darstellt, ist die Wirkung der Imagination auf die Ideenverknüpfungen eine vor und jenseits des Bewusstseins belegene, also bewusstseinstranscendente Kausalität. Hume statuiert hier eine Wirksamkeit ohne Wirkenden, eine Wirksamkeit, die weder von den Ideen, noch von dem (nach Hume nur aus Ideen

zusammengesetzten) Geiste, noch von einer (nach Hume nicht existierenden) Seelensubstanz ausgehen kann. Und diese unmögliche Kausalität niemandes soll doch die Grundlage unseres ganzen Erkenntnisprozesses und unseres gesamten Geisteslebens sein!

Das zusammenhangslose Nebeneinander der sinnlichen Eindrücke und ihrer sekundären Nachwirkungen soll durch die Imaginationsthätigkeit eben das bekommen, was ihr fehlt und nach sensualistischen Voraussetzungen notwendig fehlen muss: die einheitliche Verknüpfung. Das erkennende Subjekt soll nach Hume das leisten, was in Berkeleys erstem Standpunkt zu vermissen ist und in seinem letzten Standpunkt durch Gott geleistet werden muss. Aber Hume hat das einheitliche Subjekt, welches diese Aufgabe vollbringen könnte, selbst aufgehoben und dem Aggregat der Sensationen geopfert, welches diese Aufgabe nicht leisten kann. Die transcendentkausale Thätigkeit, welche die Einheit hervorbringen soll, schwebt in der Luft, und das ganze Bestreben Humes erscheint so als das vergebliche Bemühen, eine unlösbare Aufgabe (die einheitliche Verknüpfung der zusammenhangslos neben einander bestehenden Sensationen) mit Hilfe eines unmöglichen Mittels (der in der Luft schwebenden unbewussten synthetischen Thätigkeit) zu lösen.

Die drei wichtigsten Gesichtspunkte, nach denen die Imagination die Verknüpfung des Vorstellungsmaterials zur Einheit vollziehen soll, erscheinen bei Hume als etwas durchaus Zufälliges. Ob Eindrücke ähnlich oder unähnlich sind, ob sie im Raum an einander stossen, oder durch einen Abstand getrennt sind, ob sie in ihrer zeitlichen Folge sich berühren oder nicht, das alles sind Zufälligkeiten, deren Einfluss auf die Einheit oder legitime Vereinbarkeit der Vorstellungen nicht abzusehen ist; denn diese selbst bleiben von solchen Veränderungen ihrer Relationen nach Humes Ansicht unberührt. Es ist also unverständlich, wie auf Grund dieser den Vorstellungen ganz äusserlichen und unwesentlichen Gesichtspunkte eine Einheit hergestellt werden soll, die mehr als etwas willkürlich Gemachtes ist, und die mehr als illusorisch sein soll, sobald ihr ein Erkenntniswert beigelegt wird. Hume selbst erkennt dies an, dass die Gesichtspunkte der Ähnlichkeit und Kontiguität erst dann über die Zufälligkeit emporgehoben und zu einer Erkenntnis tauglich werden, wenn sie auf den der Kausalität zurückgeführt werden, wenn Ähnlichkeit und Berührung oder

Zusammenvorkommen uns auf eine geheime Ursache schliessen lassen, welche als einheitliches Band die Eindrücke zusammenhält.

Aber leider steht diese Zurückführung von Ähnlichkeit und Kontiguität auf eine geheime Ursache mit Humes Lehre von der Kausalität im Widerspruch, nach welcher gerade die Kausalität auf jene und ihren gewöhnenden Einfluss zurückgeführt werden soll, und die Annahme unbekannter, geheimer oder gar transcendenter Ursachen ausgeschlossen ist. Die Zurückführung von Ähnlichkeit und Kontiguität auf die Kausalität ist also ein offenbarer Rückfall in die gemeine Ansicht, ein unbemerktes augenblickliches Vergessen seiner entscheidendsten Grundsätze. Es bleibt aber so viel davon für Hume bestehen, dass die Kausalität der praktisch wichtigste der drei Gesichtspunkte bleibt, welcher für das Zustandekommen der Erkenntnis, wenn nicht der allein wesentliche, so doch der entscheidende ist. Damit hat sich die Lehre von der Kausalität als der Angelpunkt der Humeschen Erkenntnistheorie herausgestellt, wenigstens soweit es sich um erfahrungsmässige Thatsachenerkenntnis handelt. —

In seinem ersten Werke behandelt Hume die Gesichtspunkte, unter denen Vorstellungen zusammengestellt und verglichen werden können, d. h. die Relationen, ausführlicher als im zweiten, wo er sich auf die Heraushebung der drei wichtigsten beschränkt. Im ersten Werk hebt er sieben als die wichtigsten hervor und ordnet sie in eine Tabelle der Relationen. Es sind folgende: 1) Ähnlichkeit im allgemeinsten Sinne, sofern sie erst eine Vergleichung möglich macht; 2) Identität im Sinne unveränderlichen Beharrens; 3) Raum und Zeit nebst den unzähligen räumlichen und zeitlichen Beziehungen; 4) Quantität oder Zahl; 5) Gradverschiedenheit im qualitativen (und intensiven) Sinne; 6) Gegensätzlichkeit innerhalb der Ähnlichkeit;*) 7) Kausalität. Verschiedenheit soll nur eine Negation der Relation der Ähnlichkeit oder Identität sein, im ersteren Falle specifische, im letzteren numerische Verschiedenheit.

Diese sieben Relationen ordnet Hume weiter in zwei Gruppen von je vier und drei, deren erste die Ähnlichkeit, Quantität, Gradverschiedenheit und Gegensätzlichkeit, deren zweite die Identität, Raum- und Zeitverhältnisse und die Kausalität umspannen. Die

*) Selbst Existenz und Nichtexistenz sind einander ähnlich, sofern sie die gemeinsame Idee des Gegenstandes beider Behauptungen einschliessen.

Relationen der ersten Gruppe sollen aus dem beständigen Inhalt der Ideen selbst durch Intuition oder Demonstration erkennbar sein und deshalb eine gewisse, rein begriffliche Erkenntnis gewähren; die der zweiten Gruppe hingegen sollen die unbeständigen und veränderlichen Verhältnisse ausdrücken, in welchen die Ideen sich ganz unabhängig von ihrem Inhalt bewegen, und welche nur aus der Erfahrung erkannt werden können. Die drei unbeständigen Relationen der Erfahrungserkenntnis (Identität, Raum- und Zeitverhältnisse und Kausalität) verschmelzen dann mit den drei Gesichtspunkten der synthetischen Imagination, indem Identität und Ähnlichkeit mit einander verschmolzen oder vertauscht wird, und für die begriffliche Erkenntnis bleiben dann nur die Beziehungen der (extensiven und intensiven) Grössen und der Zahl übrig. Die Unreife und Unsicherheit in dieser Relationentabelle war wohl ein genügender Grund, dass Hume sie in der zweiten Bearbeitung strich und sich auf die drei Gesichtspunkte der synthetischen Imagination beschränkte, die nun zugleich als Grundlagen der Erfahrungserkenntnis dienen. Aber den Unterschied zwischen begrifflicher und Erfahrungserkenntnis hält er auch hier fest, und rechnet hier sogar die Geometrie mit zur begrifflichen und gewissen Erkenntnis, während er früher nur Arithmetik und Algebra als solche hatte gelten lassen. —

In Bezug auf die begriffliche Erkenntnis steht Hume Hobbes und Locke sehr nahe, insofern er die Worte als wesentliche und unentbehrliche Hilfsmittel zur Anknüpfung von Allgemeinvorstellungen ansieht; nur schiebt er merkwürdiger Weise diese Ansicht Berkeley unter. Mit Berkeley teilt er die Überzeugung, dass eine allgemeine Vorstellung als solche unmöglich ist, und fügt als Beweis hinzu, dass, was in der Wirklichkeit widerspruchsvoll und unmöglich wäre, es auch in der Idee sein müsse, dass aber eine qualitativ und quantitativ nicht völlig bestimmte Existenz, zumal eine solche, die mehreres zugleich sein soll, in Wirklichkeit widerspruchsvoll und unmöglich wäre.*) Dass immer eine Einzel-

*) Diese Beweisführung fusst auf einem Rückfall Humes in die gemeine Ansicht, nach welcher das Reich der Wahrnehmungsvorstellungen und das der Wirklichkeit zwei verschiedene Reiche sind, die aber beide von logischen Gesetzen regiert werden. Nach Hume wissen wir von keiner anderen Wirklichkeit als derjenigen der Eindrücke, und wenn es eine solche gäbe, so wäre nicht abzusehen, warum sie nicht ebensogut widerspruchsvoll sein könnte.

vorstellung die unvorstellbare Allgemeinvorstellung vertreten muss, entnimmt er von Berkeley, ebenso, dass diese Einzelvorstellung geeignet sein muss, das ganze Gebiet von Einzelvorstellungen zu repräsentieren, das vom Begriff umspannt wird. Aber er fügt verschiedene psychologische Vermittelungen hinzu, durch welche diese Vertretung erst verständlich wird, nämlich die Fähigkeit des Überblicks über das Gebiet je nach Bedarf als Ersatz für den wirklichen Besitz, das succesive Dahinlaufen über die ganze Reihe als Ersatz für den fehlenden simultanen Überblick, das Durchlaufen eines Teiles des Gebietes und die Bereitschaft zur Fortsetzung des Verfahrens nach Bedarf als Ersatz für die, wenn auch nur succesive Vergegenwärtigung des ganzen Gebietes, das Hervorspringen der jedesmal für den besonderen Zweck erforderlichen Einzelvorstellungen auf Anlass des Bedarfs, und insbesondere das Hervorspringen der negativen Instanzen bei dem Auftauchen irriger Urteilsbildung, kurz ein abgekürztes Verfahren, bei welchem der nötige Grad von Allgemeinheit durch das stetige Dahinlaufen über den in Betracht kommenden Teil des Begriffsgebietes und durch die Scharfsinnigkeit der nach Bedarf auftauchenden Beziehungen gewährleistet ist. Hiermit ist die Lehre vom Begriff in logisch ausreichende und doch zugleich psychologisch haltbare Bahnen eingelenkt. In dieser Hinsicht hat er sich ein bleibendes positives Verdienst erworben.

Wenn Hobbes und Locke, die eine Wirklichkeit jenseits der Vorstellungen annehmen, mit ihrer begrifflichen Erkenntnis daran scheitern, dass nicht abzusehen ist, warum die Wirklichkeit sich nach unseren subjektiven Begriffskombinationen und Urteilsanalysen richten soll, so entgeht Hume dieser Schwierigkeit, weil er keine andere Wirklichkeit mehr gelten lässt, als die der Vorstellungen. Aber dafür stellt sich eine andere Schwierigkeit bei ihm ein, die durch das Verhältnis der Eindrücke und Ideen bestimmt ist. Wirklich sind letzten Endes nur die einfachen Eindrücke, da die zusammengesetzten aus solchen bestehen; die einfachen Eindrücke aber existieren selbständig und relationslos neben einander. Die Ideen haben auch eine Art von Wirklichkeit, aber nur eine abbildliche, abgeblasste aus zweiter Hand. Was bei Hobbes und Locke für das Verhältnis der begrifflichen Erkenntnis und der Wirklichkeit gilt, bleibt also auch hier bestehen, nur dass die Wirklichkeit den Ideen nicht mehr als

körperliche Wirklichkeit, sondern als relationsloses Aggregat einfacher Eindrücke gegenübersteht. War dort nicht zu verstehen, wie die Gebilde der menschlichen Begriffszusammensetzung die Wirklichkeit der Körper beeinflussen sollen, so hier nicht, wie sie die beziehungslosen einfachen Eindrücke nötigen sollen, sich nach ihnen zu richten. Wenn Hume behauptet, dass die geometrischen Sätze gelten würden, auch wenn kein Kreis oder Dreieck in der Natur vorhanden wäre, so behauptet er damit etwas von seinem Standpunkte Sinnloses; denn wenn unter den Eindrücken weder kreisrunde noch dreieckige vorkämen, so würden offenbar für die Eindrücke die Sätze aus der Kreis- und Dreieckslehre keine Geltung haben. Entweder stammen die geometrischen Relationen aus den Eindrücken, dann können diese nicht relationslos sein; oder sie sind vom Denken hinzugefügt, dann können sie nicht über die relationslosen Eindrücke herrschen. Dass die geometrischen Gesetze nur für genaue Figuren exakte Geltung haben, dass aber die Eindrücke nur ungenaue Gestalten darbieten, erkennt Hume in seiner ersten Bearbeitung an, ebenso dass wir nur durch idealisierende Interpolation die genaueren Umrisse zwischen die ungenaueren der Eindrücke einschalten, woraus sich dann das Problem ergiebt, wie die begrifflich genauen Gesetze für die ungenauen Figuren der Eindrücke Geltung beanspruchen können. Im ersten Hauptwerk stellt Hume deshalb auch die Geometrie ausserhalb der gewissen Erkenntnis, um sie nicht ganz von der Wirklichkeit der Eindrücke loszureissen; in der zweiten Bearbeitung hat er die Augen gegen das Problem einfach verschlossen. —

In der Tabelle der Relationen stehen Raum und Zeit in der Gruppe der unbeständigen und veränderlichen Beziehungen, welche die erfahrungsmässige Thatsachenerkenntnis begründen, und ebenso stehen räumliche und zeitliche Kontiguität unter den drei Gesichtspunkten, nach welchen die synthetische Imagination die nebeneinander gegebenen Eindrücke zur Einheit verknüpft. Dagegen sind die Raum- und Zeitverhältnisse, soweit sie unter die Quantität und Zahl fallen, Gegenstand der begrifflichen und gewissen Erkenntnis. Dort erscheinen Raum und Zeit als erfahrungsmässig gegebene Qualitätsbestimmungen der einfachen Eindrücke, hier als abstrakte Ideen, die aus den Eindrücken herausgezogen oder doch nach Massgabe ihrer Eigentümlichkeit gebildet sind. Diese Doppelstellung von Raum und Zeit wird von Hume weder

beachtet noch näher erklärt. Er begnügt sich mit der Angabe, dass die Idee des Raumes die Idee der gefärbten oder getasteten Punkte und der Ordnung, in welcher sie erscheinen, sei, und dass die Idee der Zeit die Idee der Aufeinanderfolge unserer Eindrücke und Ideen sei. In welchem Sinne die räumlichen und zeitlichen Relationen den Eindrücken anhaften können, wenn dieselben einerseits einfach, andererseits beziehungslos und isoliert nebeneinander stehen, wird ebensowenig erörtert, als in welchem Sinne diese Relationen von dem Geiste gebildet und hinzugethan sein können, wenn sie erfahrungsmässige Thatsachen sein sollen.

Hume stimmt mit Berkeley in der Verwerfung eines leeren Raumes überein, bemüht sich aber, die Entstehung dieser falschen Idee psychologisch zu erklären. Die Gesichts-Wahrnehmung der Finsternis hält er hierzu nicht für ausreichend, ebenso wenig wie die Tastwahrnehmung einer widerstandslosen Bewegung; beide führen erst dann zu dieser Idee, wenn sie mit sichtbaren Objekten, beziehungsweise mit tastbaren Widerständen gemischt sind. Alsdann werden nämlich einerseits gefüllte Ausdehnungen, andererseits leere Abstände zwischen denselben wahrgenommen, welche zweifellos die Möglichkeit in sich schliessen, ebenfalls mit sichtbaren oder tastbaren Eindrücken ausgefüllt und dadurch gleichfalls zu Ausdehnungen zu werden. Der Geist, der ähnliches leicht verwechselt, thut dies auch mit dem Begriff leerer, aber erfüllbarer Abstände und Ausdehnungen und kommt so zu dem Begriff leerer Ausdehnungen oder Raumteile. Während also Descartes den leeren Raum bekämpft, weil er überall Ausdehnung voraussetzt und Ausdehnung sofort mit Körperlichkeit identifiziert, verwirft Hume mit Berkeley den leeren Raum, weil er da, wo keine Körperlichkeit ist, auch keine Ausdehnung mehr zugeben will. Allerdings kann er dies nur, indem er leere Abstände annimmt, welche doch nicht Ausdehnungen oder Raumteile sind, indem er also den Begriff des Abstands oder der Distanz von dem der Ausdehnung oder Räumlichkeit völlig losreisst, und damit ganz unverständlich und widerspruchsvoll macht.

Von einer leeren Zeit spricht Hume nicht, sondern nur von einer falschen Anwendung der Zeit auf unveränderliche beharrende Dinge, die als solche ohne Aufeinanderfolge und damit auch zeitlos sind. Er erklärt diese falsche Anwendung psychologisch aus

einer unwillkürlichen Übertragung der zeitlichen Folge des inneren Gedankenflusses auf das beharrende Ding unter Beihilfe der Reflexion, dass das zufällig beharrende Ding sich ebensogut auch hätte inzwischen verändern, also zeitlich sein können. Diese Auffassung ist ganz konsequent, insofern alle Eindrücke als schlechthin beziehungslose und isolierte, also auch an sich der räumlichen und zeitlichen Beziehungen ermangelnde angesehen, und alle Relationen, also auch das Vor und Nach, die Gleichzeitigkeit oder das Befasstsein in einer einheitlichen Zeitlichkeit ebenso wie das Befasstsein von einer einheitlichen Räumlichkeit, als bloss imaginäre Zuthaten der subjektiven Einbildung gelten. Nur bleibt es dann unerklärlich, warum an einem veränderlichen Dinge der frühere und spätere Zustand, an zwei räumlichen Eindrücken der rechte und linke nicht willkürlich vertauschbar sind, wenn doch diese Relationen nur subjektive Zuthaten sind; haften sie dagegen den Eindrücken selbst an, so sind sie wiederum nur erklärlich als reale Relationen vor aller Reflexion, und zwar als Relationen in einer einheitlich alle Objekte umfassenden Räumlichkeit und Zeitlichkeit, die dann nicht mehr chimärische Fiktionen sein dürfen, sondern genau ebenso real und unwillkürlich sein müssen, wie die Eindrücke selbst.

Hume ist wie Berkeley ein Gegner der unendlichen Teilbarkeit und hält es für einen Widerspruch, dass eine endliche Grösse unendlich teilbar sein sollte. Dies ist aber eine Verwechselung von Teilbarkeit und Geteiltheit; nur die vollendete unendliche Geteiltheit wäre ein Widerspruch, nicht die Möglichkeit einer bis ins Unendliche fortsetzbaren, aber immer unvollendet bleibenden Teilungsthätigkeit. In seinem zweiten Hauptwerk gesteht er übrigens zu, dass der Begriff des unendlich Kleinen eine notwendige Folgerung aus klaren und natürlichen Schlüssen sei, z. B. die unendliche Verkleinerung des Winkels zwischen Kreislinie und Tangente bei unendlicher Vergrösserung des Kreisradius; er hält aber daran fest, dass der Begriff trotz seiner logischen Unausweichlichkeit widerspruchsvoll in sich sei.

Er nimmt wie die Motekallemin an, dass alle endlichen Grössen aus endlichen kleinsten Teilen zusammengesetzt sind, sogar die Zeit aus unteilbaren Einheiten oder Augenblicken. Dies gilt auch für die Sinneseindrücke, deren Minima durch Apparate der Sinnesverschärfung wie das Mikroskop nur weiter hinausgeschoben, aber

nicht aufgehoben werden. Von dem auf phänomenalistischen Boden völlig konsequenten Argument Berkeleys, dass das Wahrnehmungsbild des unbewaffneten und des bewaffneten Auges zwei ganz verschiedene Dinge seien, macht Hume keinen Gebrauch. —

Der Schwerpunkt der Humeschen Untersuchungen liegt keineswegs in der begrifflichen, sondern in der erfahrungsmässigen Thatsachenerkenntnis. Da die beiden Grundsätze, dass alle unsere Erkenntnis sich nur auf unsere Vorstellungen erstreckt, und dass unsere Eindrücke uns isoliert und beziehungslos gegeben sind, von vornherein feststehen, so kann es sich gar nicht darum handeln, eine wahrheitsgemässe Erkenntnis im Sinne eines einheitlichen Systems zu begründen, sondern nur darum, die psychologische Täuschung aufzudecken, vermöge deren wir eine wahrheitsgemässe einheitliche Erkenntnis zu besitzen glauben, oder das Zustandekommen des falschen Scheins einer solchen Erkenntnis psychologisch zu analysieren. Im Laufe dieser Untersuchung muss sich dasjenige, was für Hume auf Grund der angeführten Voraussetzungen von Anfang feststeht, auch für den Leser Schritt vor Schritt bis zur Evidenz herausstellen, dass wir nämlich, wissenschaftlich betrachtet, gar keine Erkenntnis haben und haben können; in dieser Richtung ist Humes Kritik Ignoranztheorie oder Agnosticismus. Aber das ist sie nur beiläufig, da dieses Resultat eigentlich nur für die Denkschwachen einer Beweisführung bedarf, für die logischen Köpfe unter den Lesern jedoch mit den sensualistischen Voraussetzungen von selbst gegeben ist. Eigentlich genommen und in positiver Hinsicht ist die Humesche Erkenntniskritik eine psychologische Illusionstheorie, und ihre tiefere und interessantere Aufgabe besteht darin, zu erklären, wie trotz der auf der Hand liegenden Unmöglichkeit der Erkenntnis doch die Illusion einer Erkenntnis zustande kommt, ja sogar sich aller Kritik zum Trotz als unzerstörbare Illusion behauptet.

Wenn alles nur subjektive Vorstellungen sind, so fragt sich, wodurch sich Thatsachen von Nichtthatsachen oder blossen Ideen unterscheiden, denn subjektive Vorstellungsthatsachen sind ja offenbar beides. Wenn die Eindrücke isoliert und beziehungslos gegeben sind, so versteht es sich von selbst, dass die Einheitsbeziehungen, auf denen die vermeintliche Erkenntnis beruht, nur vom Geiste hinzugedichtet sein können, und es fragt sich nur,

welcher Art diese Dichtung ist, und woraus die psychologische Nötigung, sie für Wahrheit zu halten, sich erklärt.

Der gesetzmässige Zusammenhang der Vorstellungen kann nicht mehr als ein wesentliches Merkmal der Thatsächlichkeit betrachtet werden. Denn Hume hat nicht nur bemerkt, dass die Imagination in ihrem vorbewussten Wirken alles nachahmen kann, auch den gesetzmässigen Zusammenhang der Eindrücke, wie die Träume es öfters zeigen; sondern er muss auch gerade den gesetzmässigen Zusammenhang für ein Machwerk der Imagination erklären, da ein solcher in den Eindrücken selbst nicht existieren soll. In dem Inhalt einer Idee kann das unterscheidende Merkmal der Thatsächlichkeit oder des wirklichen Seins auch nicht liegen, da der Begriff des Seins dem Inhalt einer Idee nichts hinzufügt. Er kann demnach nur noch gesucht werden in der formellen Art, wie wir gewisse Vorstellungen im Unterschied von anderen erfassen, d. h. in dem sie begleitenden subjektiven Gefühl der grösseren Lebhaftigkeit, welches die Eindrücke von den Ideen absondert. Dass dieses Merkmal bei der Hallucination versagt, hat Hume ebenso wie seine Vorgänger übersehen. Wenn er aber auf das Gefühl ihrer Stärke den Glauben an ihre reale thatsächliche Existenz stützt, so nimmt er ohne Kritik oder Erklärung eine Voraussetzung aus dem gemeinen Bewusstsein in noch dazu entstelltem Sinne auf.

Hume müsste von seinem Standpunkt aus zunächst anerkennen, dass das Gefühl der grösseren Lebhaftigkeit nur ein graduell verschiedenes ist, und deshalb auch höchstens unendlich viele unendlich abgestufte Grade der Wirklichkeit aus ihm zu schöpfen sind, aber nicht zwei einander entgegengesetzte Gruppen, deren eine wirklich, die andere nichtwirklich sein soll. Sodann hätte er die Legitimation des Glaubens prüfen müssen, dass dem grösseren Lebhaftigkeitsgrade auch ein höherer Wirklichkeitsgrad entspreche, beziehungsweise die Entstehung dieses Glaubens, sofern er illusorisch ist, erklären. Er würde dabei gefunden haben, dass die grössere Lebhaftigkeit des Eindrucks nur insofern einen höheren Wirklichkeitsgrad anzeigen kann, als sie auf eine stärkere äussere Kraft als ihre transcendente Ursache hinweist. In der That bezieht sich der instinktive Realitätsglaube des natürlichen Bewusstseins durchaus nicht auf die Existenz der Wahrnehmung als subjektiver Vorstellung, sondern auf eine vom Bewusstsein unabhängige, be-

wusstseinstranscendente Realität, ist also transcendentaler Realitätsglaube. Hume nimmt diesen Glauben als Grundlage einer Unterscheidung zwischen Eindruck und Idee auf, deutet ihn aber um, indem er ihm die transcendentale Beziehung abstreift, und schiebt ihm damit etwas unter, was das natürliche Bewusstsein zunächst gar nicht versteht, und nach erlangtem Verständnis nicht billigen würde. Es fehlt also dieser Berufung auf den Glauben in Humes Erkenntnistheorie in jeder Hinsicht die Berechtigung; er bildet eine völlig unhaltbare Grundlage der auf ihn gebauten Schlussfolgerungen und erscheint als ein festgehaltener unkritischer Rest des natürlichen Bewusstseins in entstellter Umdeutung. —

Was nun die synthetische unbewusste Thätigkeit der Imagination betrifft, so haben wir schon gesehen, dass von ihren drei wichtigsten Gesichtspunkten oder Relationen wiederum der dritte, die Kausalität eine alles überragende Stellung hat, und dass deshalb alles darauf ankommt, diese Kategorie kritisch zu analysieren. Nicht in den Untersuchungen über die begriffliche Erkenntnis, sondern in denen über die auf Kausalität gestützte erfahrungsmässige Thatsachenerkenntnis liegt der Schwerpunkt der Humeschen Philosophie, und in ihr liegt auch das wesentlich Neue, das er seinen Vorgängern hinzugefügt hat. Er selbst hat von diesem Verhältnis ein so deutliches Bewusstsein, dass seine zweite Bearbeitung wesentlich von dem Gedanken eingegeben und beherrscht ist, seine neue Lehre über die Kausalität in den Mittelpunkt zu rücken, und von allem übrigen nur so viel hinzuzuthun, als zu ihrem Verständnis unerlässlich ist.

Hume geht von dem richtigen Satz aus, dass wir niemals aus dem Begriff einer vorausgesetzten bestimmten Ursache a priori ableiten können, welche bestimmte Wirkung sie haben werde, weil die Wirkung etwas anderes ist, was nicht in dem Begriff der Ursache als solcher liegt, sondern zu ihr hinzukommt. Dieser Satz ist übrigens nur so lange richtig, als man nicht den Weltprozess in seiner einheitlichen Ganzheit, sondern willkürliche und deshalb mehr oder weniger unvollständige Ausschnitte desselben betrachtet, denen gerade soviel zur Umspannung des Begriffs der Wirkung fehlt, wie ihnen zum Begriff der vollständigen Ursache fehlt. Da wir das Ganze des Weltprozesses mit unserem Denken nicht erfassen und durchdringen können, so bleibt es allerdings richtig, dass wir die Wirkung nicht aus der Ursache ableiten

können, aber nicht, weil sie nicht implicite in ihr begrifflich enthalten wäre, sondern weil uns die nötigen Kenntnisse und der erforderliche Grad von Verstand mangeln. Eine Übertreibung Humes ist die Behauptung, dass jedes Ding Ursache jeden anderen Dinges sein könne, mit dem unausgesprochenen Hintergedanken, dass jedes Ding gleich gut die Ursache jedes anderen sein könne. Denn wenn auch die die Ursache vervollständigende letzte Bedingung sehr mannigfacher Art sein kann, so ist doch nicht zu behaupten, dass jedes Ding als eine solche letzte Bedingung zum Eintritt einer bestimmten Wirkung seiner Natur nach tauglich, oder gar gleich tauglich sei. Soviel bleibt richtig, dass wir den Kausalzusammenhang zwischen bestimmten Ursachen und Wirkungen nur auf Grund der Erfahrung ermitteln können, und auch da, wo wir ihn a priori deduzieren, dies nur auf Grund früherer Erfahrungen imstande sind. Ebenso hat Hume darin recht, dass selbst die Naturwissenschaften in Verbindung mit der Mathematik uns nur zu bestimmten Gesetzen führen, die immer wieder auf gewissen, logisch nicht demonstrierbaren, sondern nur empirisch zu konstatierenden Voraussetzungen ruhen; nur verkennt er dabei, dass, wenn wir diese logisch-zufälligen Voraussetzungen erst einmal induktiv festgestellt haben, wir oft genug in der Lage sind, sie hinterdrein als teleologisch-notwendige zu begreifen.

Aus dem richtigen Grundsatz, dass wir die Verknüpfung einer bestimmten Ursache mit einer bestimmten Wirkung nur auf Grund der Erfahrung behaupten können, macht nun aber Hume durch Begriffsvertauschung den falschen Grundsatz, dass wir den Kausalzusammenhang der Dinge überhaupt nur aus der Erfahrung entnehmen, und meint, das letztere nachgewiesen zu haben, während er nur das erstere nachgewiesen hat. Thatsächlich beweist gerade Hume, dass der Kausalzusammenhang eben nicht aus der Erfahrung zu schöpfen ist, weil diese nur Kontiguität und Succesion der Eindrücke und häufige Wiederholung beider, aber keinen notwendigen inneren Zusammenhang derselben bietet. Wenn er also sagt, dass wir die Kausalität nur aus der Erfahrung schöpfen können, so ist das nur einerseits ein negativer Ausdruck für unsere Unfähigkeit, einen bestimmten Kausalzusammenhang a priori begrifflich zu deduzieren (welche er mit unserer Unfähigkeit zur apriorischen Produktion der Kausalitätskategorie überhaupt verwechselt) und andererseits ein positiver Ausdruck dafür, dass die

Merkmale, auf Grund deren wir die Kausalitätskategorie auf bestimmte Vorgänge anwenden, aus der Erfahrung geschöpft sein müssen. Dass aber der eigentliche Kausalzusammenhang nicht aus der Erfahrung geschöpft sein kann, das nachzuweisen ist gerade das wesentlichste Interesse Humes, und es erscheint mit Rücksicht auf diesen Hauptzweck seiner Untersuchung irreleitend, wenn er in dem angegebenen Sinne davon spricht, dass die Kausalität aus der Erfahrung stamme.

Die Wahrnehmung zeigt uns nur, dass Dinge räumlich an einander gelagert, oder durch andere Dinge oder leere Abstände von einander getrennt sind, dass Veränderungen gleichzeitig oder nacheinander, in unmittelbarer Folge oder durch Zwischenvorgänge getrennt stattfinden, dass solche Aggregationen einmal vorkommen, oder öfters oder gar häufig wiederkehren. Die Ähnlichkeit kann dabei mitwirken, um uns zur Annahme eines näheren Zusammenhanges günstig zu stimmen, aber sie kann ihn ebensowenig begründen, wie die Kontiguität und die Nichtumkehrbarkeit der Aufeinanderfolge es vermag. Sie alle geben nur eine äussere Vergesellschaftung, aber nicht eine innere Verknüpfung; das eigentliche Band zwischen den Ereignissen können wir nicht sehen, überhaupt nicht wahrnehmen. Auch eine noch so häufige Wiederholung dieser Vergesellschaftung macht die Verbindung nicht enger und innerlicher und berechtigt uns nicht dazu, im nächsten Falle mit Sicherheit die gleiche Vergesellschaftung zu erwarten; selbst die beständige Aggregation wird dadurch niemals zu einer notwendigen Verknüpfung. Dennoch haben wir das Gefühl einer solchen inneren Verknüpfung und die Empfindung einer Notwendigkeit in uns, die wir auf die Dinge hinausprojizieren. Diese gefühlsmässige Nötigung hat mit verstandesmässiger Reflexion nichts zu schaffen, sondern entspringt aus dem Zusammenwirken der häufig wiederholten lebhaften Eindrücke mit der unbewusst synthetischen Imagination.

Es liegt in unserer Natur, dass wir durch häufige Wiederholung der nämlichen Handlung eine Neigung oder Tendenz erlangen, ebendiese Handlung immer wieder bei gleichen Anlässen vorzunehmen; so wird durch häufige Wiederkehr zweier assoziierten Eindrücke die Neigung oder Tendenz erlangt, beim Wiedereintritt des ersteren auch die des letzteren zu erwarten, und die subjektive Nötigung zu dieser Erwartung in die Dinge selbst hineinzu-

verlegen. Diese Macht, die auch in unserem ganzen praktischen und sittlichen Leben wie eine zweite Natur wirkt, heisst die Gewohnheit, und in diesem Sinne entspringt das Gefühl des inneren notwendigen Kausalzusammenhanges aus der Gewohnheit vermittelst einer illusorischen Verwechselung. Ein einziger Fall von Vergesellschaftung zweier Eindrücke und tausend Fälle derselben unterscheiden sich bloss durch die Gewohnheit; wenn wir also aus dem ersteren kein Gefühl notwendiger Verknüpfung gewinnen, wohl aber aus dem letzteren, so liegt der Unterschied allein in der Gewohnheit. Die Gewohnheit ändert freilich nichts in den Gegenständen, wohl aber in unserer Weise, sie aufzufassen; was also aus der Gewohnheit für uns entspringt, kann nur eine subjektive Zuthat zum objektiven Thatbestand sein. Für die kritische Reflexion ist dasjenige, was dem Gefühl gewiss ist, nämlich die notwendige Verknüpfung der Dinge im Kausalverhältnis, ein völlig unbestimmter und unverständlicher Begriff, der bloss aus der Verwechselung eines subjektiven Gefühls psychologischer Nötigung mit einer realen notwendigen Relation der Dinge unter einander entspringt, und der etwas, das subjektiv seinen guten Sinn hat, auf ein Gebiet überträgt, wo es diesen Sinn verliert. Diese Verwechselung wird dadurch unterstützt, dass der den Eindrücken anhaftende Wirklichkeitsglaube von den Eindrücken auch auf die Ideen mehr oder weniger mit übergeht, welche als zusammenhängende Kette durch einen Eindruck assoziativ ausgelöst werden und zu demselben in Beziehung stehen; die Gewohnheit, welche diese assoziativen Beziehungen und die Lebendigkeit der Erwartung steigert, muss also vorzugsweise diesen Wirklichkeitsglauben bestärken. —

Diese Kritik des Kausalbegriffes übersieht, dass neben den subjektiven Faktoren der durch Wiederholung gesteigerten Erwartung auch objektive vorhanden sind, und dass die subjektiven selbst nur wirksam werden vermittelst einer unbewussten instinktiven Abschätzung und Würdigung der objektiven. Wenn jemand an einem Roulette Zeuge ist, dass fünfmal hintereinander Rot gefallen ist, so fällt es ihm gar nicht ein, das nächste Mal sein Geld wieder auf Rot zu setzen, sondern er kommt eher auf den (allerdings auch irrtümlichen) Gedanken, dass nun wohl endlich wieder einmal Schwarz fallen müsse; wenn aber immerfort Rot weiterfällt, so wird er allerdings eine Ursache dafür vermuten,

aber eine unwahrnehmbare, unbekannte, nämlich eine absichtliche oder zufällige Fehlerhaftigkeit des Apparats und wird dann natürlich aufhören zu spielen. In beiden Fällen ist die subjektive Gewohnheit, d. h. die Gewöhnung an die Wiederkehr des Rot, kein Faktor, der für die Erwartung und Ursachenvermutung in Betracht kommt, sondern hypothetische Erwägungen über den möglichen oder wahrscheinlichen objektiven Zusammenhang der Dinge sind allein massgebend.

Je roher und primitiver das Denken ist, desto mehr schrumpfen allerdings diese Induktionen in Betreff der objektiven Faktoren zusammen auf eine inductio per enumerationem simplicem; aber schon der Verstand eines recht dummen Tieres reicht aus, um diese durch feinere Induktionen zu ergänzen und zu berichtigen. Nur bei der völligen Beschränkung auf die inductio per enumerationem simplicem, also bei der untersten Stufe des Verstandes, findet eine scheinbare Deckung der objektiven und subjektiven Faktoren, der logischen Induktion mit dem psychologichen Gewohnheitszwang statt; aber selbst hier schöpft dieses Quidproquo seine logische Berechtigung daraus, dass die unbewusst vernünftige synthetische Thätigkeit der Imagination auch in logischer Hinsicht das Beste leistet, was sie bei dieser niederen Stufe der Intelligenz zu leisten vermag, und immer noch etwas relativ Wertvolles in objektiver Hinsicht bietet. Denn in der That hat die inductio per enumerationem simplicem die logische Kraft, die Wahrscheinlichkeit der Hypothese zu vermehren, dass der Wiederkehr gleicher Vergesellschaftungen eine konstante reale Ursache zu Grunde liege, wenn sie auch nicht dazu ausreicht, dieser Hypothese jemals Gewissheit zu verleihen, und die Möglichkeit eines bloss zufälligen mehrmaligen Zusammentreffens stets offen lässt. Hume aber mutet uns zu, das, was bei den dümmsten Tieren und den unentwickeltsten Stufen des kindlichen Verstandes als primitivste Bethätigung der Kausalfunktion auftritt, für das Ganze ihrer Erscheinung zu halten, und selbst an diesem Keime noch den objektiven Wert und die logische Berechtigung zu verkennen.

Hume gerade hat sich das Verdienst erworben, die Lehre von der Wahrscheinlichkeit zum ersten Male methodisch in die Erkenntnistheorie einzugliedern; es hätte ihm deshalb nicht fern gelegen, dieselbe auch auf das Kausalproblem anzuwenden, wenn es nicht bei ihm von vornherein auf Grund seiner sensualistischen Voraus-

setzungen festgestanden hätte, dass von einer realen Relation der Dinge unter einander, von einem objektiv-realen, innerlichen Kausalzusammenhange der Dinge überhaupt keine Rede sein könne. Da blieb ihm denn allerdings nur die Wahl, die Zuthat des subjektiven Erkennens zu den objektiven Daten, d. h. die unbewusst synthetische instinktive Funktion der Imagination, die sich in Gestalt einer gefühlsmässigen Nötigung offenbart, entweder als unbewusst vernünftige, angeborene apriorische Kategorialfunktion, oder aber als zufälliges psychologisches Produkt aus Gewohnheit und Verwechselung aufzufassen. So nahe ihm auch in sachlicher Hinsicht die Entscheidung nach der ersteren Seite durch seine Auffassung der Imagination als vernünftigen Instinkts gelegt war, so hätte doch die Verfolgung dieses Weges ihn mit seinem ganzen sensualistischen Anschauungskreise in einen allzu harten Konflikt versetzt, und sie musste deshalb den rationalistisch geschulten deutschen Philosophen überlassen bleiben. Hume konnte gar nicht umhin, sich für die andere Seite der Alternative zu entscheiden, wenn er sich nicht von seinem Mutterboden losreissen wollte, und er musste darum wohl oder übel die seiner Lösung des Kausalproblems anhaftenden Mängel mit in den Kauf nehmen. —

Wenn die Kausalverbindung eine bloss subjektive Zuthat des Geistes zu der realen Aufeinanderfolge ist und als solche lediglich aus der durch Gewohnheit befestigten Assoziation und aus der Verwechselung einer subjektiven Vorstellungsnötigung mit einer objektiven Notwendigkeit entspringt, dann kann von unbekannten Ursachen keine Rede sein. Denn die Gewohnheit kann nur bei wirklich gegebenen Eindrücken wirksam werden, aber nicht bei zwei Vorstellungen, von denen nur die eine ein Eindruck ist, die andere aber gar nicht in die Wahrnehmung fällt oder höchstens eine bloss hinzugedachte Idee ist. Wenigstens kann nicht die erst aus der Gewohnheit entspringende Kausalität der Grund sein, weshalb zu einem gegebenen Eindruck wiederholentlich eine nicht gegebene Idee hinzugedacht werden sollte. Es ist dabei ganz gleichgültig, ob die etwa aus anderen Gründen hinzugedachte Idee unmittelbares Abbild eines Eindrucks oder Phantasiekonstruktion eines nicht Wahrnehmbaren ist, ob sie, mit anderen Worten, immanent oder transcendent gemeint ist. Wenn schon eine unbekannte Ursache innerhalb des immanenten Gebiets möglicher Eindrücke und Erscheinungen nach Humes Erklärung der

Kausalität ausgeschlossen ist, so muss jede das Erscheinungsgebiet und den Kreis möglicher Eindrücke überschreitende, transcendente hypothetische Ursache erst recht ausgeschlossen sein. Dies alles gilt natürlich nur unter der Voraussetzung, dass Humes Ableitung der Kausalitätskategorie aus der Gewohnheit richtig ist; anderenfalls hat es keine Geltung, und es ist ganz gedankenlos zu behaupten, dass Hume die bloss immanente Geltung der Kausalität bewiesen habe, ganz abgesehen von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit seiner psychologischen Deduktion der Kausalität aus der Gewohnheit. —

Die unmittelbare Folge von seiner Leugnung der Zulässigkeit unbekannter oder gar transcendenter hypothetischer Ursachen ist die Unmöglichkeit, irgend welche kausale Erklärung der gegebenen Eindrücke auch nur zu versuchen. Die Aussenwelt wie der Geist sind erst Zusammensetzungsprodukte aus den Eindrücken, aber nicht deren Ursachen; die Eindrücke sind das letzte, wohin wir vordringen können, und die Frage, woraus die Eindrücke entspringen (ob aus Körperkräften, oder Geistesvermögen, oder göttlicher Thätigkeit), hat gar keinen Sinn, weil sie auf einer falschen (transcendenten) Anwendung des Begriffs der Ursache beruht. Die gegebenen Eindrücke sind durchaus als selbständige Existenzen zu betrachten, ebenso wie ihr unabänderlich gegebenes Nebeneinander und Nacheinander etwas Grundloses ist. Wenn das von selbst Bestehende, keinem anderen Anhaftende, Selbständige, Substanz heisst, so ist jede Vorstellung Substanz, denn sie entspricht diesen Merkmalen, und es hat keinen Sinn, zu fragen, was oder welcher Art die Substanz der Vorstellungen sei. Der Geist ist nur ein Haufen oder eine Sammlung von Vorstellungen, die durch gewisse Beziehungen mit einander verbunden sind. Wenn eine neue Vorstellung sich diesem Haufen hinzugesellt, so sagen wir: ein Gegenstand tritt in den Geist ein; wenn eine Vorstellung sich von diesem Haufen und den sie verknüpfenden Beziehungen absondert, so sagen wir: der Gegenstand tritt aus dem Geist aus. Es ist kein Widerspruch, dass eine Vorstellung oder ein Gegenstand zu einer Zeit dem Geiste gegenwärtig, zu einer anderen ihm nicht gegenwärtig sei. Wir können freilich beim Wiedereintritt ins Bewusstsein nur die Ähnlichkeit oder Gleichheit der Vorstellung, nicht ihre Identität, und nicht ihre kontinuierliche Fortdauer während des Nichtgewusstseins

konstatieren; aber einen Widerspruch, der in dieser Annahme läge, räumt Hume nicht ein.

Er selbst macht diese Annahme nicht zu der seinigen, weil sie ins transcendente Gebiet übergreift; aber er neigt doch dazu die Eindrücke nicht bloss als selbständige Existenzen, sondern auch als kontinuierliche Substanzen anzusehen, die ohne angebbare Gründe und in grundloser Reihenfolge bald in das Bewusstsein eintreten, bald aus ihm austreten, wie Sonnenstäubchen in einen Lichtkegel. Dieser Lichtkegel wird dabei als ein Assoziationssystem oder Relationsverband aufgefasst. Unklar bleibt freilich, woran dieser Relationsverband haftet, da doch die Relationen an den Eindrücken als solchen nicht haften sollen, und der Geist nur ein durch diesen Relationsverband zusammengehaltener Haufen von Vorstellungen sein soll. Es sind schliesslich doch die in der Luft schwebenden Relationen, welche die ebenfalls in der Luft schwebenden Eindrücke zur Einheit des Haufens verknüpfen, welcher als individuelles Bewusstsein oder Geist erscheint. Auch das scheint Hume nicht zu bemerken, dass die Möglichkeit der Fortdauer einer aus dem Geist oder Bewusstsein ausgetretenen Vorstellung auf der Möglichkeit einer unbewussten, d. h. nicht ins Bewusstsein fallenden Vorstellung beruht; vielleicht denkt er sich aber auch die Sache so, dass der Eindruck die Bewusstheit als unabtrennbare Eigenschaft mit sich führt, und dass die Einheit meines individuellen Bewusstseins auch in formeller Hinsicht nur ein Produkt aus den assoziativen Beziehungen aller selbständigen Vorstellungsbewusstseine ist, ganz ebenso wie mein Geist inhaltlich nur ein Produkt aus den ihn jeweilig konstituierenden Vorstellungsinhalten ist. Die Schwierigkeit bleibt nur immer, dass die die Einheit hervorbringenden Relationen, da sie nicht an einer anderen Substanz haften sollen, ebenso selbständig als kontinuierliche Substanzen gedacht werden müssten, wie die zu verknüpfenden Eindrücke, und dass sie in diesem Falle gleich den Eindrücken herumschweben und als ein- und austretende oder als immer verharrende in der Reihe der Eindrücke als mit diesen auf gleicher Stufe stehende Geistesbestandteile vorzufinden und aufzuzeigen sein müssten, aber nicht als Thätigkeiten des Geistes, d. h. des Haufens von Eindrücken, ausgegeben werden dürften, wie Hume doch thut. Anderenfalls müssten die Relationen Thätigkeiten der sich auf einander beziehenden Eindrücke, und

die Eindrücke müssten dann nicht nur substantielle Existenzen, sondern auch lebendige der Wechselwirkung fähige Organismen sein, was Hume entschieden nicht will, der sie ebenso, wie Berkeley, als passive beziehungslose Objekte behandelt. —

Locke hatte den Begriff der Ursache in der Hauptsache auf den Begriff der Kraft oder des Vermögens zu wirken zurückgeführt; es ist daher kein Wunder, dass Hume diesem Begriff bei seiner Kritik des Kausalproblems eine besondere Aufmerksamkeit widmet. Hume konstatiert zunächst, dass wir Kraft in den äusseren Erscheinungen niemals wahrnehmen, sondern nur die Aufeinanderfolge. Dies war schon von Berkeley ausgesprochen worden, der jedoch den Begriff der Kraft oder Ursache aus den Eindrücken der inneren Wahrnehmung ableiten zu können glaubte. Hume konstatiert nun weiter, dass auch in der inneren Erfahrung der Kraftbegriff nicht gegeben ist, dass wir nur eine Aufeinanderfolge des Willensbefehls und der Gliederbewegung, aber nicht die notwendige Verknüpfung beider, nicht das Bewirktwerden der letzteren durch den ersteren wahrnehmen. Er bemerkt ferner, dass der Begriff der Kraft sich entwickelt habe aus dem Gefühl der Anstrengung oder der Empfindung des Strebens, dass aber auch dieses Gefühl ebenso wie die Willensentschliessung in keinem erfahrbaren inneren Zusammenhange mit der Ausführung, sondern nur in einem Verhältnis zeitlicher Aufeinanderfolge zu ihr steht. Da also die Kraft nicht auf einen empirischen sinnlichen Eindruck logisch zurückführbar ist, so ist sie als eine unbekannte transcendente Ursache nachgewiesen; da aber die Annahme unbekannter transcendenter Ursachen als ein Widerspruch gegen die Entstehung des Kausalbegriffs aus der Gewohnheit nachgewiesen ist, so ist auch der Kraftbegriff als eine falsche Fiktion nachgewiesen.

Der erste Teil dieses Beweises ist vortrefflich; Hume zeigt sich in ihm in ganzer spekulativer Überlegenheit über diejenigen späteren Philosophen, welche, wie Maine de Biran und Schopenhauer, die Kraft oder den Willen als wirksames Vermögen des Wirkens unmittelbar durch innere Wahrnehmung percipieren zu können glaubten. Die Kraft ist in der That eine blosse Hypothese, eine bloss supponierte, nicht wahrgenommene Ursache, also im empirisch-sensualistischen Sinne eine unbekannte Ursache, und jedenfalls eine hinter der Sphäre der subjektiven Erscheinung belegene, also bewusstseinstranscendente Ursache. Diese Erkenntnis

Humes ist unerschütterlich und eine Errungenschaft für immer. Ganz falsch aber ist es, wenn man immer wieder behaupten hört, dass Hume die Kraft als eine blosse Fiktion ohne Begründung nachgewiesen habe; denn er hat dies nur unter der Voraussetzung, dass alle Supposition von unbekannten und transcendenten Ursachen ein unstatthafter Missbrauch der Kausalitätskategorie sei, und wie es mit dieser Voraussetzung bestellt ist, haben wir oben gesehen.

Hume selbst bleibt in der Ausführung seines Systems seiner grundlegenden Kritik des Kraft- oder Vermögensbegriffes nicht treu; er hält zwar daran fest, dass alle Kausalität der Dinge untereinander ein blosser Schein sei, der lediglich aus dem Geiste stammt, aber er bleibt als Psychologe in den gewöhnlichen Ansichten über die reale Kausalverknüpfung der Seelenthätigkeiten untereinander befangen. Er führt nämlich einerseits die Einheit der zusammenhangslosen Eindrücke auf eine unbewusste synthetische Imagination zurück, die durchaus als ein unbekanntes transcendentes Vermögen des Geistes sich darstellt, und erkennt andererseits die Triebkraft der Affekte und Leidenschaften, sowohl der heftigen, als auch der stillen und ruhigen, im Gegensatz zu der wirkungsunfähigen Verstandesreflexion an. Wenn die letztere Einräumung nur als ein stehen gebliebener Rest aus der alten Psychologie erscheint, an den noch nicht das Messer der Kritik gelegt ist, so erscheint das erstere geradezu als ein sich im Kreise drehender Widerspruch. Das unbewusste transcendente Geistesvermögen der synthetischen Imagination bringt diejenige Verknüpfungsart, welche unter allen Einheitsbeziehungen die wichtigste und grundlegende ist, die Kausalität, auf Anlass der Gewohnheit hervor, und aus dieser Hervorbringung soll folgen, dass das sie Hervorbringende, das Vermögen, als unbewusste transcendente Ursache eine falsche Fiktion ist. —

Im Freiheitsproblem vermengt sich ihm die althergebrachte Annahme einer realen psychologischen Determination aller Willensentscheidungen mit dem erkenntnistheoretischen Schein einer solchen Determination, und er verwechselt beide darum, weil beide aus dem Geiste oder Gemüte kommen, und er die verschiedene Bedeutung dieses Ausdrucks bei realer psychologischer Kausalität und beim erkenntnistheoretischen Schein der Kausalität nicht auseinander hält. Als Erkenntnistheoretiker müsste er die Frage

nach der Willensfreiheit als ein falsch gestelltes Problem bei Seite schieben, insofern es reale transcendente Kausalität im vorbewussten Motivationsprozess überhaupt nicht geben dürfte, und das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines falschen Scheins solcher Kausalität für die wahre Erkenntnis gleichgültig wäre. Als Psycholog aber hält er am Hobbesschen Determinismus fest und führt feiner als seine Vorgänger die psychologischen Täuschungen aus, auf denen der Schein einer indeterministischen Willensfreiheit beruht. Wir glauben nämlich, dass die abstrakte logische Möglichkeit des Willens, sich nach jeder Seite hin zu entscheiden, auch eine reale physische Möglichkeit zu jeder Art von Entscheidung einschliesse, ohne Rücksicht auf die bestimmenden Motive, und finden die Bestätigung darin, dass wir bei einem erneuten Versuch uns wirklich nach der anderen Seite entscheiden können zum Trotz der Bestreitung, die es für unmöglich erklärt. Wir vergessen dabei nur, dass der Wunsch, unsere Freiheit zu beweisen und im Streite recht zu behalten, das neu hinzutretende Motiv ist, welches die Abweichung der zweiten Entscheidung von der ersten determiniert.

Gegen solche principielle Inkonsequenzen kommt es wenig in Betracht, wenn Hume auch gelegentlich in der Ausdrucksweise aus dem strengen Phänomenalismus und dem rein immanenten Kausalbegriff herausfällt. So redet er z. B. von einer prästabilierten Harmonie zwischen dem Laufe der Natur und der Aufeinanderfolge der Ideen, oder von den Kräften der äusseren Körper, von denen wir nur durch Beobachtung ihrer Wirkungen eine Kenntnis erhalten, oder von den unbekannten Ursachen, aus denen sich die Eindrücke in der Seele erheben. Solche gelegentliche Rückfälle in die gewöhnliche Anschauungsweise können ebensowohl absichtliche propädeutische Anbequemungen des Ausdruckes, wie unvermerkte Einmischung überwundener Reminiscenzen sein; sie finden sich gleichmässig bei allen originellen Denkern, die einen Bruch mit der gewöhnlichen Anschauungsweise, die auch die ihrer eigenen Jugend war, vollzogen haben, und es ist deshalb auf sie kein Gewicht zu legen. Jene principiellen Inkonsequenzen dagegen enthüllen die verwundbaren Punkte, die eigentlichen Aporien des Systems, die seine Umgestaltung und Weiterbildung nach der einen oder anderen Richtung erfordern. —

Das Problem der Substantialität genauer zu behandeln, hat Hume nicht mehr nötig; es ist bereits erledigt mit der Auflösung des Begriffes der unbekannten Ursache und der Kraft. Denn alles, was bisher als Substanzen gegolten hat, wie Körper und Geist, sind unbekannte Ursachen und Kräfte, aber nicht Erfahrungsobjekte. Nur in einer Richtung hätte Hume Anlass gehabt, das Problem der Substantialität zu verfolgen, nämlich in Bezug auf die selbständig existierenden Eindrücke; aber auch dies unterlässt er, offenbar deshalb, weil die Möglichkeit der Kontinuität der Eindrücke als nicht im Bewusstsein gegenwärtiger in das bewusstseinstranscendente Gebiet hinüberführt, dem er sich fernzuhalten entschlossen ist. Bei dem Substanzbegriff kann Hume es sich mit der Kritik leicht machen, da teils seine Vorgänger, teils seine Kritik der Kausalität ihm die Arbeit ersparen; seine Aufgabe beschränkt sich hier wesentlich auf die psychologische Erklärung der Illusion des gemeinen Bewusstseins, nach welcher wir alle an die Substantialität insbesondere der Körper oder Aussendinge glauben. Dieser Glaube umspannt die Unabhängigkeit ihrer Existenz von dem sie vorstellenden Bewusstsein und die Kontinuität ihrer Existenz. Sind die Dinge unabhängig von unserem Vorstellen, so ist anzunehmen, dass sie auch dann fortfahren zu existieren, wenn wir aufhören sie vorzustellen, dass sie also auch Kontinuität haben; umgekehrt, wenn sie Kontinuität haben, so müssen sie unabhängig von unserem Vorstellen sein, um auch dann fortdauern zu können, wenn wir sie nicht vorstellen. Es scheint also gleichgültig, ob die Erklärung der Illusion an dem einen oder an dem anderen Punkte einsetzt.

Hume stellt zunächst fest, dass der Glaube an die Substantialität der Dinge weder aus der Wahrnehmung, noch aus der Vernunft stammt. Aus der sinnlichen Wahrnehmung kann sie nicht stammen, weil die Sinne uns etwas Einfaches oder eine einfache Existenz bieten, das Sinnliche aber nicht eine doppelte Existenz, das Sinnliche als Vorstellung und eine andere von unserer Vorstellung und Sinnlichkeit unabhängige Existenz, die ausserhalb ihres Bereiches fiele. Aus der Vernunft kann sie nicht stammen, weil die Vernunft eben die Identität von Vorstellung und Ding beweist und jede entgegengesetzte Annahme vernunftwidrig ist. Ganz ausgeschlossen ist insbesondere der Schluss von der Wirkung auf die Ursache, weil von Vorstellungen niemals

auf Dinge, die nicht Vorstellungen sind, als unbekannte jenseitige Ursachen geschlossen werden darf. Es bleibt also nur die Imagination als Ursprung dieses Glaubens übrig, aber die Imagination hier nicht als unbewusst vernünftige, instinktiv-richtige synthetische Thätigkeit, sondern als Quelle der falschen und vernunftwidrigen Fiktionen. Nur diese kann gemeint sein, wenn der gemeine Mann sich auf sein Gefühl als Grund seines Glaubens beruft.

Gleich bei diesem Beginn seines Erklärungsversuches ist zu bemerken, dass Hume, anstatt den Inhalt des gemeinen Bewusstseins unbefangen zu analysieren und aus seinen eigenen Bestandteilen zu erklären, seine sensualistischen Fundamentaldogmen und die falschen Ergebnisse seiner eigenen kritischen Reflexion in das gemeine Bewusstsein hineinprojiziert. Die Sinneswahrnehmung kann nur dann kein Doppeltes, sondern bloss ein Einfaches bieten, wenn sie ausschliesslich aus Sensationen besteht; die Vernunft kann nur dann nicht Grund des zu erklärenden Glaubens sein, wenn sie erstens mit diskursiver Verstandesreflexion gleichgesetzt, und zweitens die Humesche Art der Reflexion als die allein richtige, auch in dem gemeinen Bewusstsein wirksame und von ihm nicht zu überspringende angenommen wird, aber nicht, wenn Vernunft mit instinktiver, unbewusst synthetischer, intuitiver Intellektualfunktion identifiziert wird. Ein intuitiver instinktiver Schluss von der Wirkung auf die Ursache ist nur dann ausgeschlossen, wenn Humes Verbot einer transcendenten Anwendung der Kausalkategorie für das gemeine Bewusstsein verbindlich und in seinen unbewussten Synthesen wirksam ist. Da dies alles nicht zutrifft, so kann sehr wohl die sinnliche Wahrnehmung ein Doppeltes einschliessen, die bewusstseinsimmanenten Sensationen und die transcendentkausalen Beziehungen derselben auf eine vom Bewusstsein unabhängige substantielle Ursache. Thatsächlich ist in jeder Wahrnehmung beides implicite zusammengegeben, und nur insofern beides gegeben ist, hat man es mit Wahrnehmung im Unterschiede von blosser Empfindung zu thun. Ob diese zur Empfindung hinzukommenden Elemente der Wahrnehmung wahr oder illusorisch sind, das ist eine von ihrem thatsächlichen Vorhandensein im Bewusstsein ganz unabhängige Frage. Da diese falsche Hineintragung seines eigenen Reflexionsstandpunktes in das gemeine Bewusstsein durch die ganze Illusionstheorie Humes

hindurchgeht, so wird der Wert seiner Erklärungsversuche des gemeinen Bewusstseins sehr beeinträchtigt.

Die Eindrücke der äusseren Gegenstände, z. B. der Bestandteile meines Zimmers oder der Umgebung meines Hauses zeigen eine gewisse Beständigkeit des Zusammenhanges, während die Gemütsbewegungen und Ideen in mannigfach wechselnder Folge kommen und gehen. Sollen aber die äusseren Dinge ihren Zusammenhang mit einer gewissen Beständigkeit bewahren, so müssen sie auch fortexistieren in den Unterbrechungspausen, wo ich sie nicht wahrnehme. Der durch den eintretenden Überbringer dargereichte Brief eines fernen Freundes nötigt mich zu der Annahme, dass der Briefschreiber, der die Treppe hinaufsteigende Überbringer u. s. w. wirklich existiert haben, auch als ich sie nicht wahrnahm; denn diese Annahmen sind das einzige Mittel, mich vor Widersprüchen zu bewahren, in die ich sonst mit meiner ganzen Erfahrung treten würde. Aber habe ich denn zu diesen Annahmen ein Recht, da doch die Kausalschlüsse sich nur auf Gewohnheit stützen sollen? Hume hat hier ganz richtig gespürt, dass das gemeine Bewusstsein die Kausalität thatsächlich und unbedenklich auf bewusstseinstranscendente, d. h. augenblicklich der Wahrnehmung nicht gegebene Dinge anwendet, weil es nur durch diese Anwendung die Widersprüche aus der Erfahrung beseitigen und sich in dem Zusammenhang des Erfahrenen orientieren kann; aber er hält diese Erklärung nicht für ausreichend, weil seine Ignoranztheorie die transcendente Anwendung der Kausalität verbietet, und er sich nicht denken kann, dass das gemeine Bewusstsein sich nicht instinktiv nach den Verboten einer einseitigen kritischen Reflexion richten sollte. Er verwirft aber diese Erklärung aus dem Kausalzusammenhang der Erfahrung doch auch wieder nicht ganz, sondern lässt ihre Mitwirkung wenigstens in mittelbarer Weise gelten.

Als Haupterklärungsmittel zieht er die Verwechselung des Ähnlichen heran, die auch sonst bei ihm eine grosse Rolle in psychischen Vorgängen spielt, und gewiss im allgemeinen nicht mit Unrecht. Identität ist die durch Kontinuität verbürgte Einheit in der Mehrheit zeitlicher Existenzmomente; die Bürgschaft der ununterbrochenen Kontinuität fehlt aber gerade bei der Vergleichung derselben Eindrücke, die durch eine Zwischenzeit getrennt sind, so dass solche Eindrücke, trotz aller Gleichheit, als

nichtidentische oder numerisch verschiedene bezeichnet werden müssen. Nun verwechselt aber der Geist die numerisch verschiedenen, inhaltlich gleichen Eindrücke mit einem identischen Eindrucke, weil er auf die Diskontinuität der ersteren zu achten keinen Grund hat und deshalb über sie mit der Aufmerksamkeit flüchtig hinweggleitet. So kommt er fast unvermeidlich zu dem Glauben an die Identität gleicher aber zeitlich unterbrochener Eindrücke (wofern sie unter gleichen Bedingungen wieder auftreten). Stellt sich dann nachträglich die Reflexion ein, dass die Eindrücke doch unterbrochen waren, so behauptet sich der bereits durch Gewohnheit befestigte Glaube dieser Reflexion zum Trotz und sucht den Widerspruch, in welchem er mit dem Begriff der Identität zu stehen scheint, dadurch zu beseitigen, dass er die Annahme einer fortdauernden Existenz der Eindrücke trotz ihres zeitweiligen Nichtwahrgenommenwerdens aufstellt. Der Grund der hypothetischen Fiktion, die in das bewusstseinstranscendente Gebiet übergreift, ist hier also wiederum die Nötigung, dem Widerspruch zu entgehen, und ihm auf keine andere Weise entgehen zu können.

Dieser Erklärungsversuch beruht auf der Unterstellung, dass das gemeine Bewusstsein seine Eindrücke oder Vorstellungen für wirkliche Gegenstände oder Dinge halte, weil Berkeley und Hume zu der phänomenalistischen Ansicht gelangt sind, dass die Dinge wirklich nichts weiter als unsere Eindrücke seien. Diese Unterstellung aber ist ganz falsch; das gemeine Bewusstsein glaubt wohl, durch seine Sinne vermittelst ihrer Wahrnehmungen die Dinge selbst zu erfassen und zu erkennen, aber es würde niemals zugeben, dass die Dinge nichts weiter als seine Wahrnehmungsvorstellungen seien. Das gemeine Bewusstsein glaubt zwar an die unabhängige Fortexistenz der Dinge, aber keineswegs an die unabhängige Fortexistenz der Eindrücke auch in der Zwischenzeit zwischen dem Austritt aus dem Bewusstsein und dem Wiedereintritt in dasselbe. Das gemeine Bewusstsein hat deshalb gar nicht nötig, an eine unbewusste Fortdauer der Eindrücke zu glauben, weil ihm der Glaube an die unwahrgenommene Fortdauer der Dinge völlig genügt. Das gemeine Bewusstsein lacht über den Phänomenalismus wie über eine Tollhäuslerei und ist selbst naivrealistisch; d. h. es fällt ihm nicht ein, seine Vorstellungen zu verdinglichen, sondern es glaubt die von ihm un

hängigen Dinge selbst wahrzunehmen, erkennt aber die Wahrnehmungsthätigkeit als etwas zum Dinge selbst Hinzukommendes an. Es unterscheidet nicht das Ding von dem Wahrnehmungsbilde, wohl aber das Ding als nicht wahrgenommenes von dem Dinge als wahrgenommenen oder das Ding allein von dem Dinge plus Wahrgenommenwerden. Insofern auch vom naiven Realismus dieser Unterschied anerkannt wird, besteht zwar die Erklärungsbedürftigkeit des beständigen Zusammenhanges der Umgebungen fort, sinkt aber zu einem Specialfall des kausalen Zusammenhanges der Dinge überhaupt herab, der schon in dem ersten Erklärungsversuch in allgemeinerem Sinne verwertet ist.

Hume kann sich übrigens nicht verhehlen, dass der gebildete Engländer seiner Zeit nicht ganz mehr auf dem Standpunkte des naivrealistischen gemeinen Bewusstseins stehen geblieben ist, sondern dass der »gesunde Menschenverstand« der Gebildeten bereits die Lockesche Reflexion in sich aufgenommen hat und mit ihr die Unterscheidung phänomenaler Wahrnehmungsbilder von realen Dingen, deren erstere durch die letzteren verursacht gedacht werden. Gegen diese Annahme einer doppelten Existenz der Dinge als Dinge an sich und als Dinge im Bewusstsein oder Wahrnehmungsbilder wendet sich nun Hume mit besonderer Schärfe. Es sind in der Hauptsache drei Argumente, die er dagegen ins Feld führt. Erstens gilt ihm der Unterschied der primären und sekundären Qualitäten als hinfällig und bereits durch Berkeley widerlegt; insbesondere macht er darauf aufmerksam, dass das vom Tastsinn übermittelte Gefühl der Solidität etwas ganz anderes ist, als der Widerstand und die Undurchdringlichkeit des Dinges selbst, auf welchen daraus geschlossen werden soll. Zweitens weist er darauf hin, dass die Anwendung der Kausalität auf das etwaige Verhältnis des supponierten Dinges zu dem Wahrnehmungsbilde unstatthaft sei, weil er die bloss immanente Geltung der Kausalität bewiesen habe. Drittens behauptet er die Unmöglichkeit, Ding und Wahrnehmungsbild jemals mit einander zu vergleichen, weil wir nur das letztere kennen, und spielt es als letzten Trumpf aus, dass wir nur Vorstellungen kennen, und nur Vorstellungen den Vorstellungen ähnlich sein können.

Diese Argumentation ist auf sensualistischem Boden ganz richtig, und für Locke, sofern er reiner Sensualist und Empirist sein will, vernichtend. Es ist ganz zweifellos, dass auch die

primären Eigenschaften uns nur als Sensationen gegeben und nur als solche empirisch bekannt sind. Es ist ebenso zweifellos, dass der Versuch scheitern muss, auf naivrealistischer Grundlage gewisse Arten von Sensationen von den übrigen so zu unterscheiden, dass die ersteren zwar unmittelbar als Wahrnehmungen der Dinge selbst und ihrer Eigenschaften gelten, die letzteren aber bloss als mittelbare Anzeichen der Dinge und ihrer transcendenten Kausalität. Es liegt andererseits auf der Hand, dass die Frage, welche Qualitäten den Dingen selbst hypothetisch zugeschrieben werden müssen und welche nicht, auf transcendentalrealistischer Grundlage erst dann erörtert werden kann, wenn die Existenz solcher Dinge, an denen nun gar nichts mehr direkt wahrnehmbar ist, bereits feststeht, und dass diese Existenz nur mit Hilfe der transcendenten Kausalität erschlossen werden kann. Es ist sicher, dass die Anwendung der Kausalität auf unbekannte Dinge nach sensualistischen Voraussetzungen unstatthaft ist, und dass es dazu einer anderweitigen, nicht mehr sensualistischen, sondern rationalistischen Erkenntnisquelle bedarf. Es ist endlich selbstverständlich, dass das Denken nicht über den Kreis seiner Vorstellungen hinaus kann, also auch nicht das Ding selbst mit seinem Wahrnehmungsbilde vergleichen kann, dass vielmehr alle Legitimation der Annahme von unabhängigen Dingen lediglich auf der Hypothese eines einheitlichen transcendenten Kausalzusammenhanges beruht, und mit dessen Möglichkeit hinfällig wird. —

Das gleiche Ergebnis wie für die Aussendinge folgt aus der phänomenalistisch-sensualistischen Kritik auch für das eigene Ich. Auch dieses ist nur ein Produkt der allein wahrhaft und selbständig existierenden Eindrücke; auch bei diesem entspringt der Schein einer identisch fortdauernden und darum von den Vorstellungen unabhängigen Existenz nur aus der Verwechselung von Gleichheit oder Ähnlichkeit mit Identität, von ähnlichen Vorstellungsgruppen mit kontinuierlich existierenden; auch hier tritt zu dem Verknüpfungsmittel der Ähnlichkeit dasjenige der Kausalität hinzu, weil die einzelnen Vorstellungsbestandteile, die das Ich konstituieren, durch immanente kausale Beziehungen mit einander verknüpft sind. Da hier die Räumlichkeit der Anschauung fehlt, so kommt auch das Verknüpfungsmittel der räumlichen Kontiguität in Wegfall und bleibt nur Ähnlichkeit und Kausalität übrig; die Ähnlichkeit des Vorstellungsinhalts, die bei

den konstanten Aussendingen so hervorstechend ist, fehlt hier auch noch teilweise, insofern ganz verschiedene Vorstellungsinhalte vom Ich umspannt werden. Um so wichtiger wird dafür die Kausalität als Ersatz der Kontiguität und Ähnlichkeit; wie ein Staat bei allem Wechsel der Personen durch deren kausale Verknüpfung identisch erhalten wird, so auch das Ich bei allem Wechsel der Vorstellungen durch deren kausale Verknüpfung. Das Gedächtnis bringt die persönliche Identität des Ich nicht hervor, sondern entdeckt sie bloss, ist aber insofern Bedingung für ihr Bewusstwerden. Von einer Substantialität des Ich oder der Seele kann dabei natürlich keine Rede mehr sein, und damit verliert auch die Frage nach der Materialität oder Immaterialität dieser Substanz jeden Sinn. Auch ist die Substantialität der Seele für den Unsterblichkeitsglauben irrelevant, weil aus ihrer Voraussetzung doch niemals die Fortdauer der Persönlichkeit, sondern höchstens die Möglichkeit der Metempsychose abgeleitet werden könnte. Man könnte in Humes Sinne sagen: die Seele ist ein Phänomen zweiter Ordnung, ein Phänomen aus Phänomenen, ein Assoziationsprodukt aus Sensationen unter dem sie subjektiv-phänomenal verknüpfenden Einfluss der Imagination.

Auch dieses Ergebnis muss als schlechthin folgerichtiger Ausfluss der sensualistischen Grundvoraussetzungen anerkannt werden, und es ist eine offenbare Inkonsequenz, wenn Hume sich in seinem zweiten Werk insoweit auf das Gefühl der Identität des Ich als Gegeninstanz seiner Kritik stützte, dass er das Ergebnis in der Schwebe lassen wollte. Darin liegt nicht mehr Berechtigung, als wenn er sich auf das Gefühl der Identität und unabhängigen Existenz der Aussendinge stützen wollte; beide sind für den sensualistischen Kritiker nichts weiter als psychologische Illusionen, die allerdings ihre Erklärung verlangen. —

Das Ergebnis der sensualistischen Erkenntniskritik ist ein völliger Bankerott des Erkennens. Die Erklärung der Entstehung der Illusionen des gemeinen Bewusstseins ist ihm in der Hauptsache misslungen; es bleibt von ihr nur das Geständnis übrig, dass das gemeine Bewusstsein zu seinen Suppositionen durch die Flucht vor dem Widerspruch gezwungen wird und seine hypothetischen Annahmen als einzigen Ausweg vor dem Widersinn einer völlig widerspruchsvollen und unverständlichen Erfahrung ergreift. Eben darum ist der psychologische (und logische) Zwang dieser An-

nahmen des gemeinen Bewusstseins so mächtig, dass niemand, auch nicht der Philosoph, sich ihnen entziehen kann; wenn die Verstandesreflexion uns im Stiche lässt, so rettet uns die Natur, die uns zum Urteilen wie zum Atmen zwingt und des theoretischen Agnosticismus spottet. Hume selbst findet seine ganze Kritik gezwungen und lächerlich, sobald er auf den Standpunkt des gesunden Menschenverstandes zurückkehrt. Gleichwohl kann er sich diesen Annahmen als wissenschaftlicher Theoretiker nicht anschliessen, weil sie auf einer transcendenten Kausalität beruhen, die vom Standpunkt des Sensualismus aus unmöglich und nur von dem des Rationalismus aus möglich ist. Als natürlichem Menschen ist auch Hume die Welt ganz sinnvoll zusammenhängend, widerspruchslos und wohl verständlich, aber auf Grund von Hypothesen, die seine theoretische Reflexion verwerfen zu müssen glaubt; als kritischem Philosophen ist sie ihm der reine Unsinn, ein unbegreiflicher Wust von Widersprüchen, an dem alles Erkenntnisstreben sich vergebens abmartert. Zwischen beiden entgegengesetzten Standpunkten, einem theoretisch ungerechtfertigten, aber in sich befriedigten Weltverständnis des natürlichen Bewusstseins und einem theoretisch scheinbar begründeten, aber unbefriedigenden Agnosticismus, den er fälschlich Skepticismus nennt, fühlt Hume sich ratlos und entscheidungsunfähig hin und hergeworfen, und in dieser hilflosen Schwebe besteht erst eigentlich sein Skepticismus.

Hätte seine Illusionstheorie volle wissenschaftliche Gewissheit, so würde darum zwar der illusorische Glauben des natürlichen Bewusstseins fortbestehen, aber stets begleitet von der wissenschaftlichen Einsicht in seine psychologische Notwendigkeit trotz seiner illusorischen Beschaffenheit. Hätte seine Ignoranztheorie wissenschaftliche Gewissheit, so dürfte ihr gegenüber der als notwendige Illusion durchschaute Glaube des gemeinen Bewusstseins gar keinen Anspruch mehr auf Geltung erheben. Hätten die Ignoranztheorie und Illusionstheorie zusammengenommen auch nur eine Wahrscheinlichkeit über $\frac{1}{2}$, so müsste die für den Glauben des gemeinen Bewusstseins übrig bleibende Wahrscheinlichkeit kleiner als $\frac{1}{2}$ sein, so könnte von einer skeptischen Unentschiedenheit zwischen beiden entgegengesetzten Standpunkten nicht mehr die Rede sein. Diese skeptische Unentschiedenheit Humes besagt nichts anderes, als dass er nicht wagt, die Wahr-

scheinlichkeit des einen dieser Standpunkte für grösser als die des anderen zu erklären, oder dass er keinem von beiden mehr Wahrscheinlichkeit als $^1/_2$ zuzuschreiben wagt. Damit ist denn der ganze Anspruch seiner Erkenntniskritik auf irgend welchen wissenschaftlichen Wert, und sei es auch nur auf den einer überwiegenden Wahrscheinlichkeit, völlig vernichtet. —

Es ist klar, dass in solchem Ergebnis nichts anderes gesehen werden kann, als die Aufforderung zu erneuter Prüfung der Grundvoraussetzungen, von denen die theoretische Reflexion bei ihrer Erkenntniskritik ausging. Die Flucht vor dem Widerspruch ist nicht bloss für das gemeine, sondern auch für das wissenschaftliche Bewusstsein der Beweggrund zu allen Fortschritten und hypothetischen Versuchen; sie ist nicht bloss psychologische Triebfeder, sondern auch logischer Impuls. Wenn für die Möglichkeit der Erkenntnis alles auf die Zulässigkeit einer transcendenten Kausalität ankommt, und diese nur auf sensualistischem Boden unstatthaft ist, so entsteht die Aufgabe, versuchsweise aut einen anderen Boden hinüberzutreten, auf dem sie zulässig erscheint. Wenn der Sensualismus folgerichtiger Weise die wechselnden Eindrücke als die einzig selbständigen Existenzen gelten lässt, von denen sowohl die Aussendinge, als auch die Seele nur Assoizations- und Umbildungsprodukte sind, wenn aber auf dieser Grundlage jeder Zusammenhang, jede Einheit, jede Verständnismöglichkeit aufhört, so gilt es eben, versuchsweise zu anderen Voraussetzungen, als denen des Phänomenalismus zu greifen und zu probieren, ob da die Orientierung nicht besser gelingt, und ob nicht am Ende die instinktiven Hypothesen des natürlichen Bewusstseins bei rechtem Verständnis sich auch als logisch gerechtfertigte unbewusste Anticipationen der Wahrheit erweisen.

Ohne Kategorien ist die Welt nun einmal nicht zu verstehen; was die Kategorien auflöst, das hebt auch die Möglichkeit der Erkenntnis auf. Der Sensualismus kann keine Kategorien dulden und setzt an ihre Stelle entweder imaginäre Fiktionen oder entstellte Surrogate, mit denen das Erkenntnisstreben sich nur selber zum Narren hält. Dass nebenbei die feierlich hinausgewiesenen Kategorien doch dem sensualistischen Philosophen auf die Schulter klettern und ihn am Ohrläppchen zupfen, ist nur eine Ironie mehr; so z. B. flüchtet sich bei Hume die Kategorie der Substanz in die selbständig existierenden, kommenden und gehenden Eindrücke,

die Kategorie der Kausalität in die psychologische Kausalität. Ohne solche Inkonsequenzen gegen ihre Principien müssten die sensualistischen Philosophen überhaupt aufhören zu denken und Bücher zu schreiben; denn der Mensch kann schlechterdings nicht anders als in Kategorien denken, auch dann nicht, wenn er beweisen will, dass die Kategorien nichts sind.

Wie oben gezeigt, fand schon Hume selbst die Zumutung seines ersten Werkes auf die Dauer zu stark, dass der Mensch mit seinem Skepticismus auf des Messers Schneide balancieren solle zwischen einer kritisch überspannten Ignoranztheorie und einem instinktiven Weltverständnis des gesunden Menschenverstandes, das von der philosophischen Reflexion für illusorisch gehalten wird. Er flüchtet sich in seinem zweiten Werk in einen gemässigten Skepticismus, in welchem die natürliche Weltansicht noch mehr Gewicht hat, als in dem ersten, und fusst in seiner praktischen Philosophie so unbefangen auf der gemeinen Weltansicht, als ob er niemals eine Erkenntniskritik im Sinne seiner Ignoranztheorie und Illusionstheorie geschrieben hätte. Aber seinen Bankerott des Erkennens als eine reductio ad absurdum seiner Voraussetzungen anzusehen, darauf ist er nicht gekommen.

Es war indessen nicht zu befürchten, dass der Humesche Agnosticismus und Skepticismus in dem England des gesunden Menschenverstandes Anerkennung und Fortsetzung finden könnte. Die unmittelbare Wirkung Humes konnte nur dahin führen, das Ansehen des gesunden Menschenverstandes zu befestigen und ihn über seinen Inhalt im Gegensatz zu philosophischen Düfteleien zu vergewissern. Da es aber von Zufälligkeiten abhing, was gerade als Inhalt und Forderung des gesunden Menschenverstandes angesehen wurde, so blieben auch der Reaktion gegen Hume verschiedene Wege offen. Entweder konnte die instinktive Evidenz, mit der sich die Existenz einer Aussenwelt, ihre Substantialität und das Gesetz der Kausalität zu beglaubigen schien, als eine höhere Art von innerer Sensation angesehen werden, vor welcher der Sensualismus im gewöhnlichen Sinne den Rückzug antreten musste; oder aber das sensualistische Vorurteil der Zeit in seiner hergebrachten Gestalt triumphierte ohne weiteres über die vermeintliche Sophistik der Humeschen Reflexion und nahm vom Lockeschen Ausgangspunkt her einen neuen Anlauf zu folgerichtigerer Durchbildung. Die erstere Wendung zeigt sich in der

schottischen Schule des gesunden Menschenverstandes, deren Hauptvertreter Reid ist, die letztere in dem physiologischen Sensualismus der von Brown, Hartley und Condillac ausging. Nur in der ersteren Richtung findet sich ein Bewusstsein davon, dass Humes Philosophie die reductio ad absurdum des Sensualismus ist, aber nicht die ergänzende Einsicht, dass der Rationalismus allein die Macht habe, dieser Konsequenz die Spitze abzubrechen. In der letzteren Richtung hingegen wird ruhig mit dem Sensualismus weitergewirtschaftet, als ob eine Humesche Erkenntniskritik samt ihren Vorläufern nie existiert hätte. —

Thomas Reid (1710—1796) hat ein klares Bewusstsein darüber, dass durch das folgerichtige Ergebnis der Humeschen Erkenntniskritik die Voraussetzungen, von welchen dieselbe ausgeht, ad absurdum geführt sind. Reid fusst auf dem, was Locke sinnliche Evidenz genannt hatte; er stimmt mit Berkeley darin überein, dass wir die sinnlichen Erscheinungen nur als Zeichen einer natürlichen Sprache zu betrachten haben, und mit Hume darin, dass unsere Überzeugung von dem realen Dasein der Dinge auf Glauben und Instinkt beruhe. Aber er streitet gegen Lockes Annahme, dass die Seele eine leere Tafel sei, und gegen seine Zurückführung aller unserer Erkenntnisse auf einfache Empfindungen, welche nach einer unbefangenen Beobachtung keineswegs das erste in unserem Bewusstsein sind, sondern erst durch psychologische Analyse aus dem unmittelbar gegebenen zusammengesetzten Bewusstseinsinhalt künstlich ausgesondert werden müssen. Er kämpft gegen Berkeleys Idealsystem, welches durch falsches Einspinnen in blosse Vorstellungen und deren Verhältnisse untereinander jeden Weg zur Erkenntnis der Wirklichkeit abschneidet und in bodenlosen Skepticismus münden muss. Im Gegensatz zu Humes Bestreitung einer Doppelheit in der Sinneswahrnehmung unterscheidet Reid in ihr Sensation und Perception oder Empfindung und Wahrnehmung, und fasst die erstere als einen bloss subjektiven Vorgang oder Zustand, die letztere als eine unmittelbare instinktive Beglaubigung des empfundenen Gegenstandes in seiner vom Bewusstsein unabhängigen Realität auf.

Hierin liegt entschieden eine genauere psychologische Beobachtung, insofern neben dem rein immanenten sensualistischen Faktor auch der transcendentale rationalistische Faktor zu seinem Rechte gelangt. Aber Reid weiss auch ganz genau, dass wir nicht

Empfindung und Wahrnehmung nach einander haben, dass wir nicht zuerst Eindrücke und Ideen haben und dann Urteile und Schlüsse aus diesen ziehen, sondern dass Empfindung und Wahrnehmung auf einmal vor unserem Bewusstsein auftauchen, und dass die Vorgänge, aus denen dieses Produkt resultiert, sich in der Hauptsache hinter der Scene unseres Bewusstseins abspielen. Die Natur haucht uns sowohl die Empfindung, als auch die Wahrnehmung ein; wir sind nur die Zuschauer dieses Schauspiels, ohne dass wir alle Werkzeuge zu seiner Hervorbringung bemerken könnten. Diese vorbewussten Vorgänge sind nur möglich als einfache Akte des Geistes, von denen wir nur Kenntnis erhalten, indem wir sie instinktiv verrichten; sollen sie eine jenseits unseres Bewusstseins belegene Wirklichkeit für unser Bewusstsein beglaubigen können, so müssen sie eine über unseren Vorstellungskreis hinausreichende Geltung haben. Sie müssen uns angeboren sein, da sie nicht aus der Erfahrung geschöpft sein können, und sie müssen uns in ihrer Bethätigung die instinktive Gewissheit geben, dass sie wirklich eine über den Bereich unserer Vorstellungen hinausgehende Geltung haben. Nur wenn diese Bedingungen erfüllt sind, erscheint z. B. ein kausaler Schluss von der Wahrnehmung auf ein sie veranlassendes Ding zulässig. Wenn wir diese instinktiven, vorbewussten, einfachen Thätigkeiten des Geistes, die uns als Thatsachen gegeben sind, nachträglich uns mit dem Bewusstsein zu vergegenwärtigen versuchen, so erscheinen sie als Grundsätze des gesunden Menschenverstandes, die keines Beweises fähig und bedürftig sind, weil von ihnen erst alles Beweisen anhebt. — Die Möglichkeit, dass wir durch unsere Instinkte und unseren gesunden Menschenverstand getäuscht werden, wagt auch Reid nicht zu bestreiten; aber wir haben uns um diese abstrakte Möglichkeit nicht zu bekümmern. Die Philosophie hat ihre lebenskräftigen Wurzeln nur im gesunden Menschenverstande; wenn sie von ihm sich lossagt, verliert sie alle ihre Kraft und Wahrheit. Nur in Übereinstimmung mit ihm darf sie auf irgend welche Erfolge hoffen, im Gegensatz zu ihm gar nicht. Es mag sein, dass wir so eingerichtet sind, dass wir uns täuschen müssen; aber das geht uns nichts an, da wir nur unserer Verstandeseinrichtung gemäss denken und erkennen können, aber nicht ihr zuwider. Wenn also bei Hume Agnosticismus und gesunder Menschenverstand gegen einander balancieren,

ohne dass wir uns für den einen und gegen den anderen entscheiden könnten, so schnellt hier die Wageschale des Agnosticismus in die Höhe, weil seine abstrakte Möglichkeit nicht ins Gewicht fällt gegen den sich selbst beglaubigenden gesunden Menschenverstand.

Diesen principiell verheissungsvollen Anläufen zu einer Neubegründung der Kategorienlehre folgt leider keine entsprechende Ausführung. Schon das ist auffällig, dass die einfachen Akte des Geistes sich vor dem Bewusstsein nachträglich nicht in Gestalt von Begriffen, sondern von Axiomen, d. h. Urteilen darstellen, die aus mehreren Begriffen zusammengesetzt sind. Noch weniger kann die Reidsche Tafel der Axiome befriedigen, da manches hineingezogen ist, was nicht als Axiom gelten kann, anderes doppelt vorkommt. Reid hatte die richtige instinktive Einsicht in die Schwächen des einseitigen Sensualismus, aber nicht die spekulative Kraft, ihm ein rationalistisches System gegenüberzustellen. Ja, sogar er ist sich nicht einmal recht klar über den reinrationalen Charakter des geforderten Gegensatzes und sucht die Beglaubigung seiner Axiome selbst noch in sensualistischer Weise in einem unmittelbaren Innewerden oder einer inneren Sensation; hierbei ist verkannt, dass das unmittelbare Innewerden durch die Form des Auftauchens vor dem Bewusstsein niemals irgend welchen Inhalt beglaubigen kann, sondern dass der Inhalt sich, ganz abgesehen von der Form seines Auftauchens, durch sich selbst beglaubigen muss, und dass er dies nur durch seine Vernünftigkeit kann. So zahlt er der Geistesströmung seiner Zeit und seines Vaterlandes unvermerkt seinen Zoll, indem er in formeller Hinsicht selber in dem Sensualismus principiell stecken bleibt, den er gerade überwinden will, und den er in inhaltlicher Hinsicht auch wirklich überwindet.

Reid teilt die Grundsätze zunächst in theoretische und praktische. Die theoretischen zerfallen wiederum in zwei Klassen, in die zufälligen und in die logischen oder notwendigen Wahrheiten; die praktischen Grundsätze umspannen das Handeln aus mechanischen, animalischen und rationalen Principien und sodann die moralischen. Aber auch bei den notwendigen theoretischen Wahrheiten kommen ausser den grammatischen, logischen und mathematischen bereits die ästhetischen und moralischen Axiome vor, und ein Teil der metaphysischen, z. B. die der Substantialität und

Kausalität, erscheint bald unter den notwendigen, bald unter den zufälligen Wahrheiten. Mit den Sätzen, dass die Dinge so sind, wie wir sie wahrnehmen, und dass schon jede Empfindung (nicht erst Wahrnehmung) uns ein empfundenes Objekt ankündigt, dessen Zeichen sie für uns ist, ohne doch darum seine Wirkung sein zu müssen, fällt Reid auf einen Standpunkt zurück, der noch vor der Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten liegt. Wegen seiner Betonung des instinktiven Glaubens und des unmittelbaren Innewerdens als des Princips aller Gewissheit hat seine Philosophie bei Jakobi, wegen seiner Annahme eines unmittelbaren Innewerdens des Willens als Princips des Handelns bei Schopenhauer Beifall gefunden.

c. Der physiologische Sensualismus.

Der Sensualismus fordert, dass alles auf Sensationen zurückgeführt werde; diese Forderung ist aber nicht erfüllt, wenn von Locke neben den Ideen der Sensation auch noch Ideen der Reflexion anerkannt werden, oder wenn von Hume hinter den Eindrücken und Ideen noch Geistesfähigkeiten, wie die Imagination, vorausgesetzt werden, welche aus den Eindrücken etwas anderes machen, als sie an sich sind. Die Aufgabe des Sensualismus kann erst dann als gelöst gelten, wenn aller Bewusstseinsinhalt wirklich auf sinnliche Eindrücke zurückgeführt wird, ohne dass irgend welche andere geistige Faktoren dabei mitspielen, die nicht selbst Eindrücke sind. Hume hatte die psychologische Assoziationstheorie, die bei Locke nur nebenherläuft, in den Mittelpunkt seiner Erkenntnistheorie gezogen und den Geist zu einem Assoziationsprodukt von Eindrücken herabgesetzt; aber er hatte diese Ansicht nicht konsequent durchgeführt, weil die von Berkeley überkommene Ansicht von der völligen Passivität der Eindrücke und Ideen ihn an dieser Durchführung gehindert hatte.

Sollen die Eindrücke imstande sein, Spuren oder Nachbilder zu hinterlassen, und sollen alle Geistesvorgänge blosse Assoziationserscheinungen der Eindrücke und ihrer Nachbilder ohne jede hinzukommende Aktivität eines zunächst noch gar nicht vorhandenen, sondern erst im Werden begriffenen Geistes sein, so muss vor allen Dingen mit dem Vorurteil der Passivität und Beziehungslosigkeit der Eindrücke gebrochen werden. Die Ein-

drücke selbst müssen wenigstens soweit aktiv sein, um Nachbilder oder Erinnerungsbilder hervorzubringen, und müssen selbst die Subjekte sein, welche vermittelst der Ideenassoziation mit einander in reale Beziehungen und Verbindungen treten. Nach dieser Richtung fehlte noch eine Ausführung des sensualistischen Grundgedankens, und sie zu leisten, darin bestand die Aufgabe des physiologischen Sensualismus. Nicht im Widerspruch gegen den gesunden Menschenverstand, sondern im Einklang mit ihm suchte dieser physiologische Sensualismus seine Stärke. Er hielt nicht bloss die psychologische Kausalität fest, die auch Hume praktisch nicht angezweifelt hatte, sondern stellte überhaupt die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Probleme zurück gegen die psychologischen, und suchte mehr Anlehnung an der Physiologie als an der Metaphysik.

Von einer antireligiösen Richtung konnte zuerst nicht die Rede sein, zumal ein Bischof wie Brown und ein Abt wie Condillac ihn inaugurierten. Erst bei Helvetius und Voltaire verflacht sich der christliche Theismus zum Deismus der Aufklärung und erst bei Lamettrie und Holbach schlägt dieser in atheistischen Naturalismus um. Anfangs bei Condillac zeigt sich noch eine gewisse erkenntnistheoretische Vertiefung; je weiter aber die Entwickelung zum Materialismus fortschreitet, desto populärer, seichter, gröber und plumper wird die Behandlnng der Erkenntnistheorie und Metaphysik, desto souveräner philosophiert der gesunde Menschenverstand unter geflissentlicher Verachtung der spekulativen Vorgänger darauf los. Deshalb zeigt diese ganze Reihe in philosophischer Hinsicht einen fortschreitenden Verfall, der zuletzt in philosophischer Barbarei endet. Wenn selbst schon bei den empiristischen und phänomenalistischen Sensualisten das praktische Interesse höher gestanden hatte, als das theoretische, so wird dies bei den physiologischen Sensualisten noch weit mehr der Fall. Das praktische Interesse aber geht mehr und mehr dahin, das Individuum von allen Schranken zu emanzipieren, es ganz auf individualeudämonistische Grundlage zu stellen, und alle Vorurteile und Lehren zu zerstören, welche diesem Umschwung im Wege standen.

Von allen möglichen theoretischen Grundlagen war die handgreiflichste, einfachste und anspruchloseste offenbar die beste; das war aber die Verbindung von Sensualismus und Materialis-

mus. In philosophischer Hinsicht ist aus dieser Bewegung nur eine Ergänzung zu der von Hume vollzogenen Auflösung aller Erkenntnis zu entnehmen. Der physiologische Sensualismus war freilich so inkonsequent, die Kategorien, denen er den letzten Boden (die instinktive, unbewusstvernünftige Imagination Humes) entzog, ganz harmlos und unkritisch weiter zu gebrauchen; aber ein historischer Rückblick kann nicht umhin, die eine Hälfte der Konsequenzen des Sensualismus, wie sie Hume gezogen hatte, mit der anderen Hälfte, die der physiologische Sensualismus zog, zu einem Ganzen zu verbinden, das den vollständigen Bankerott des Sensualismus in jeder Richtung bedeutet. —

Peter Brown († 1735) macht mit dem Satze »nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu« zum ersten Mal ernst. Er bekämpft Lockes primitive Ideen der Reflexion, weil das Bewusstsein der eigenen Zustände ganz unmittelbar, nicht durch Ideen vermittelt ist und nur als Begleiterscheinung der Ideen der Aussenwelt auftritt, also diese voraussetzt. Jede Bestimmung aus reinen Begriffen über die Aussenwelt ist unmöglich. Alle vermittelte Erkenntnis, die nicht intuitiv ist, stützt sich auf Intuition, d. h. auf sinnliche Eindrücke; sie kann demonstrative, moralische Gewissheit, Gewissheit auf Ansicht oder auf Zeugnis sein. —

David Hartley (1704—1757) baute die Humesche Assoziationstheorie aus, indem er sie zugleich im physiologischen Interesse mit Gehirnvibrationen verknüpfte. Obwohl er die psychologische Analyse der Vorstellungsverknüpfungen und die physiologische Betrachtung der leiblichen Vorgänge streng auseinandergehalten wissen wollte, und nur einen Parallelismus beider Reihen zugab, wurde er doch der Urheber einer materialistischen Richtung, welche die Abhängigkeit der seelischen Vorgänge von den körperlichen behauptete. Unter diesen Nachfolgern ragt hervor Josef Priestley, der Entdecker des Sauerstoffs. —

Etienne Bonnet de Condillac (1715—1780) nimmt ebenfalls nur Eine Quelle der Ideen an, die Sinne, anstatt wie Locke Sinne und Reflexion. Die Sinne geben die gutbeglaubigten Thatsachen ab, mit denen zu beginnen ist. Um die einfachen Empfindungen zu gewinnen, muss man jedoch in eine Analyse der sinnlichen Eindrücke eintreten, in welcher die einfachen Empfindungen in verworrener Weise gemischt sind. Mit Hume unterscheidet er Eindrücke oder Empfindungen und Ideen. Bei der

Entstehung einfacher Empfindungen und Ideen verhalten wir uns ganz leidend; erst bei der Bildung zusammengesetzter zeigt sich eine geistige Thätigkeit. Nicht der Körper empfindet; denn er ist keine einfache Substanz, und nur eine solche kann denken. Vielmehr sind die Empfindungen immer Modifikationen des Ich, und das Ich empfindet nichts als seine eigenen Modifikationen, deren Ursprung Condillac in occasionalistischer Weise auf Gott zurückführt, ohne sich näher auf dieses Problem einzulassen. Empfindung und Bewusstsein sind eine und dieselbe Thätigkeit unter zwei Namen; als Eindruck der Seele heisst sie Empfindung, als Benachrichtigung der Seele von ihrer Gegenwart heisst sie Bewusstsein.

Unter den verschiedenen passiven Empfindungen zieht die stärkste die Aufmerksamkeit unwillkürlich auf sich; diese (reflektorische) Aufmerksamkeit ist ebenso passiv wie die Empfindungen, weil sie nur aus dem höheren Grade der Lebhaftigkeit einer Empfindung entspringt oder wird. Sie leitet aber zu allen Geistesthätigkeiten hinüber, zunächst indem die lebhaftere Empfindung der Seele ihre Spuren eingräbt. So ist die Erinnerung nichts als umgewandelte Empfindung; die Erinnerung aber fügt zu der Aufmerksamkeit auf die gegenwärtige Empfindung diejenige auf die vergangene hinzu, schafft also eine doppelte Aufmerksamkeit. Aber auf zwei Empfindungen aufmerksam sein und sie vergleichen, ist dasselbe. In der Vergleichung werden Verschiedenheit und Ähnlichkeit wahrgenommen, und solche Verhältnisse wahrnehmen heisst urteilen. Die verworren eingeschlossenen Verhältnisse der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ans Licht ziehen, oder die Analyse des in der ursprünglichen Wahrnehmung Gegebenen, heisst Reflexion im engeren Sinne. Die Reflexion auf die Verschiedenartigkeit der Gegenstände und die Bemerkung, dass wir auch Verschiedenes in eine Vorstellung vereinigen können, ergiebt die Einbildungskraft, die wesentlich auf dem Gedächtnis beruht; wie das Gedächtnis uns die doppelte Aufmerksamkeit lieferte, so die Einbildungskraft eine dritte Art der Aufmerksamkeit, die spontane, weil die Reflexion auf den Vorrat unserer Erkenntnisse uns die Freiheit gewährt, unsere Aufmerksamkeit willkürlich auf einen Gegenstand zu richten. Die Analyse eines Urteils, welche die in ihm eingeschlossenen Urteile blosslegt, heisst Schliessen, und die Sammlung oder Verbindung aller denkenden Thätigkeiten der

Seele Verstand. So wird die Empfindung der Reihe nach reflektorische Aufmerksamkeit, Erinnerung, doppelte Aufmerksamkeit, Vergleichung, Urteil, Reflexion, Einbildungskraft, spontane Aufmerksamkeit, Schlussverfahren, Verstand, und diese ganze Umbildung der Empfindungen, die sich aus jedem einzelnen Sinne für sich allein entwickeln könnte, vollzieht sich ganz von selbst und ohne unser Zuthun. Aktiv, spontan oder frei erscheint jede Thätigkeit, die aus dem eigenen Vorrat unserer Gedanken stammt, unbeschadet dessen, dass auch dieser von den vorherigen Sinneseindrücken durch und durch bestimmt ist; sie heisst frei, weil sie aus uns, d. h. aus dem bereits aufgestapelten Ideenvorrat und ihrem Assoziationskomplex stammt, obschon dieser selbst unserer Willkür völlig entrückt ist.

Die Oberflächlichkeit dieser Deduktionen liegt auf der Hand. Zuerst soll die Aufmerksamkeit passiv und reflektorisch aus der grösseren Lebhaftigkeit der stärksten unter den anwesenden Empfindungen entspringen; nachher soll die stärkere gegenwärtige Wahrnehmung der schwächeren Erinnerung nicht etwa die Aufmerksamkeit entziehen, sondern zum Teil abgeben. Bei jedem folgenden Schritt wird das Material, an welchem sich die Intellektualfunktion bethätigt, an die Stelle der Intellektualfunktion selbst gesetzt, indem das »Entspringen aus« mit »Bestehen in« vertauscht wird. Ebenso oberflächlich und konfuse wie seine psychologischen sind seine erkenntnistheoretischen Betrachtungen, wenngleich im Verhältnis zu seinen Nachfolgern bei ihm anzuerkennen ist, dass er sich überhaupt noch ernstlich auf solche einlässt und sich mit den Vorgängern bis zu einem gewissen Grade vertraut zeigt, während je länger, je mehr bei seinen Nachfolgern sich philosophische Unfähigkeit zum Erfassen der Probleme und historische Unwissenheit in selbstgefälliger Weise breit macht. —

Alles, was ich empfinde, sind nur Modifikationen meines Ich, nur Weisen des Seins in meiner Seele; was ich percipiere, sind nur meine eigenen Gedanken. Was ist aber dieses Ich, dessen Modifikationen die Empfindungen sein sollen? Condillac erklärt, dass das Ich eines jeden nur die Sammlung der Empfindungen sei, welche er erfahren hat und in der Erinnerung festhält. Man erkennt sich als Person an, wenn man seinen früheren und seinen späteren Zustand unterscheiden gelernt hat und dabei bemerkt, dass man noch derselbe ist. Mit diesem »man« ist dem Empfin-

dungskomplex die Einheit einer Substanz unvermerkt untergeschoben, welche trotz der wechselnden Empfindungen beharrt. An die Existenz einer solchen Substanz reicht Condillacs Zweifel nicht heran, obwohl er ihre Erkennbarkeit leugnet; denn ich empfinde mich bald als Ton, bald als Geschmack u. s. w., d. h. als irgend welche Modifikation meiner selbst, aber niemals als den Träger oder die Substanz, deren Modifikationen die Empfindungen sind. Der Gedanke, dass die Seele blosses Assoziationsprodukt der Vorstellungen sei, taucht also nur auf, um gleich wieder fallen gelassen zu werden.

Ähnlich stellt er sich zu der Substanz der äusseren Dinge. Zunächst erklärt er die Frage, was sie seien, für unsinnig, weil sie auf die Frage zurückführt, was unseren Empfindungen ausser uns, d. h. da, wo sie nicht sind, zu Grunde liege. Dann aber beschränkt er diese Zweifel doch wieder auf die Erkennbarkeit der Dinge ausser uns, und giebt sogar zu, dass man ihnen absolute Eigenschaften zuschreiben müsse, welche unsere Empfindungen veranlassen. Denn da wir im praktischen Leben abhängig von den Dingen sind, so gestattet uns dies keinen Zweifel an ihrer Existenz. Nur was die Dinge an sich sind, kann kein Sinn uns zeigen, und die Natur der Dinge und ihre absoluten Eigenschaften bleiben uns ebenso verborgen, wie die unseres Geistes. Wir wissen von der Aussenwelt nur, dass sie ist, nicht was sie ist; nur Beziehungen oder Verhältnisse derselben zu uns sind es, was wir durch die Sinne erkennen, und das ist auch genügend für unser Bedürfnis. Dasjenige Verhältnis, welches die unmittelbare Brücke zwischen der Empfindung und den Dingen schlägt, ist das der Dinge zum Tastsinn, der Widerstand, den sie dem tastenden Gliede entgegensetzen, oder die Empfindung der Solidität der Dinge, die wir dabei gewinnen. Alle anderen Empfindungen sollen bloss subjektiv sein und nur irrtümlich auf die Dinge hinausprojiziert werden; die Soliditätsempfindung des Tastsinnes aber soll eine Ausnahme machen und den Widerstand, den die Glieder sich gegenseitig leisten, mit Recht auf den Widerstand äusserer Dinge übertragen. Dagegen verwirft er die Berufung auf den Instinkt, weil auch dieser nichts Angeborenes, sondern eine erst durch Gewohnheit erworbene Fertigkeit sei. Immerhin empfinden wir auch durch den Tastsinn nur ein Verhältnis der Dinge zu uns, aber nicht ihre Substanz selbst; ja sogar wir empfinden

nicht einmal ihre absoluten oder ersten Eigenschaften oder Attribute. Deshalb kann auch die Ausdehnung nicht das wahre Attribut des Körpers sein, sondern nur eine sekundäre Eigenschaft desselben, die allen übrigen zu Grunde liegt, ebenso wie die Empfindung (nicht das Denken) nur eine sekundäre Eigenschaft des Geistes ist. —

Ebensowenig wie den Begriff der Substanz wagt Condillac den der Ursache ernstlich anzugreifen. Zwar bekämpft er den Begriff der Kraft als den Begriff einer unbekannten Ursache, zweifelt aber doch nicht daran, dass wir unsere eigene Kraft empfinden. Er giebt zu, dass wir keine Ursache wahrnehmen, und dass wir durch keine Art von Empfindung eine solche kennen lernen können; aber er hält es für genügend, dass wir ihre Wirkungen sehen, um an ihrer Existenz nicht zu zweifeln. So ergiebt sich also, dass die Ursache uns zwar unbekannt ist, aber doch als vorhanden angenommen werden muss, gerade wie die Kraft und die Substanz. Dass ein Band die Erscheinungen zusammenhält, gilt ihm als unfraglich, nur seine Erkennbarkeit bestreitet er, sowohl als Substanz, wie als Kausalität. Indem er aus der Widerstandsempfindung des Tastsinns auf eine Existenz schliesst, von welcher der Widerstand ausgeht, schliesst er von der bewusstseinsimmanenten Wirkung auf eine bewusstseinstranscendente Ursache, nimmt also eine transcendente Kausalität an.

Offenbar wird durch den Schluss von der Wirkung auf die Ursache etwas hinzugedacht, was in der Wirkung nicht gegeben ist; schon dass die Wirkung als ein Verhältnis aufgefasst wird, ist eine begriffliche Zuthat, weil bei nur einem gegebenen Gliede nicht von einem Verhältnis als gegebenem die Rede sein kann. Hier zeigt sich also der Umschlag aus dem Sensualismus in den Rationalismus, den Condillac doch perhorresziert. Denn er behauptet, dass wir durch abstrakte Begriffe in der Erkenntnis der Dinge nicht weiter kommen.

Die Zurückführung der Instinkte auf Gewohnheit beseitigt den letzten Rest des Angeborenen und macht den Menschen wirklich erst zu einer tabula rasa. Damit hört auch die Möglichkeit auf, die Moral auf moralische Instinkte als Gegengewicht der Selbstsucht zu stützen, und sie muss nun auf Übereinkommen der Individuen gegründet werden. Die Gewohnheiten aber, die teils gut, teils schlecht sind, sollen wiederum durch Reflexion kon-

trolliert und durch Zurückführung auf die ersten Beweggründe der Natur (d. h. die Selbstliebe) berichtigt werden, und darum wird dem Ich der Gewohnheit ein Ich der Reflexion gegenübergestellt, wie man sonst wohl eine tierische und eine vernünftige Seele im Menschen unterschieden hatte. Die Unsterblichkeit stützt er nicht auf die Immaterialität der Seele, sondern auf die Gerechtigkeit Gottes. —

Charles Bonnet (1720—1790) ist im Gegensatz zu dem christlichen Theisten Condillac ein Ausläufer der Naturphilosophie, der aber die wesentlichsten Stücke der naturphilosophischen Überlieferung mit den naturwissenschaftlichen Ansichten seiner Zeit in Einklang zu bringen sucht. Er fusst einerseits auf Descartes und Leibniz, andererseits auf Locke und 's Gravesande und möchte eine Vermittelungsstellung zwischen der deutschen Metaphysik und dem französischen Sensualismus einnehmen. Aber er ist kein konsequenter Denker; während die rücksichtslose Durchführung seiner Andeutungen ihn zum vollständigen physiologischen Sensualismus hindrängt, sucht er doch immer wieder an willkürlicher Stelle Halt zu machen und in schwächlicher Weise zu vermitteln. Er hält jedes organisch-psychische Individuum für ein aus Seele, Ätherleib und grobmateriellem Leib gemischtes Wesen, das samt seinem Ätherleibe von jeher präformiert war, sich allmählich in aufsteigender Linie durch die niederen Stufen des Organischen und das Tierreich bis hinauf zum Menschen entwickelt, und an dem unverlierbaren Ätherleibe das Substrat eines Gedächtnisses und einer Bewusstseinskontinuität auch nach dem Tode besitzt. Da für Bonnet die physiologische Erklärung des Gedächtnisses aus körperlichen Spuren bereits feststeht, so ist die Hypothese des Ätherleibes für ihn mehr als blosse Tradition der Schule; sie ist ihm die unentbehrliche Bedingung für die Möglichkeit einer Bewusstseinskontinuität nach dem Tode. Eine Wiederverkörperung in Leibern, die mehr als fünf Sinne haben, und damit eine noch höhere Entwickelung der Seelen scheint ihm nicht ausgeschlossen. Die Existenz einer immateriellen Seele schliesst er aus der Einheit des Bewusstseins, die in einem zusammengesetzten Körper nicht möglich wäre; die Existenz des Körpers daraus, dass die Seele nur durch sinnliche Eindrücke Ideen empfängt und keine andere Erkenntnis als aus der Erfahrung hat. Zwischen physischem Einfluss, Occasionalismus und

prästabilierter Harmonie wagt er in seinen früheren Schriften keine Entscheidung zu treffen, während er später immer mehr dem influxus physicus zuneigt. Jedenfalls bekennt er sich mit Entschiedenheit zu einem »Notwendigkeitssystem« oder Determinismus und zu einem kartesianischen Dualismus, der ebenso den einseitigen Spiritualismus, wie den einseitigen Materialismus ausschliesst. Dabei möchte er aber doch noch ein Stück Willensfreiheit retten, obwohl ihm gerade die so stark betonte Aktivität der Seele unter den Händen in eine passive Zuschauerschaft bei dem Spiel der Hirnfibern zerrinnt. —

Wenn schon Condillac auf Gedächtnis und Gewohnheit den grössten Nachdruck gelegt hatte, als auf die beiden Faktoren, von denen alle Geistesthätigkeit ausgeht und bestimmt wird, so giebt Bonnet dem Sensualismus die entscheidende Wendung nach der physiologischen Seite auf dem Kontinent, ähnlich wie Hartley es in England gethan hatte, indem er Lust und Schmerz, Ermüdung, Gedächtnis und Gewohnheit als Zustände nicht der Seele, sondern des Nervensystems oder der Gehirnfibern ansieht. In zaghafter Weise deutet er bereits auf die Möglichkeit hin, dass die Sinnesfibern und intellektuellen Fibern ihre Schwingungen nicht nur aufeinander, sondern auch auf die in die Glieder verlaufenden (motorischen) Fibern ohne Zuthun der Seele übertragen könnten. In demselben Sinne behandelt er auch die Aufmerksamkeit als einen Zustand des Nervensystems, indem zuerst die centralen Hirnfibern und dann von diesen aus die Nerven in peripherischer Richtung von innen heraus in Bewegung gesetzt werden. Hier ist es aber die Seele, von der die Aktivität ausgeht, während sie bei dem Gedächtnis und der Gewohnheit sich passiv verhält, insoweit nicht Aufmerksamkeit mitwirkt. Das Phänomen der Erinnerung besteht darin, dass ein wiederholt auftretender Eindruck als bereits bekannt, ein neu auftretender als neu empfunden wird; diese Erscheinung lässt sich nur als Verschiedenheit der Reaktion einer Nervenfaser auf gleiche und auf verschiedene Eindrücke erklären. Um aber diese Reaktionsverschiedenheit selbst wieder zu erklären, muss man annehmen, dass jede bestimmte Art des Gebrauchs in einer Nervenfaser eine bleibende Veränderung des Molekularzustandes hinterlässt, durch welche sich der bereits in bestimmter Weise gebrauchte Nerv vom jungfräulichen unterscheidet, und dass infolgedessen zwischen

den Hirnfibern eine Differenzierung entstanden ist, durch welche jede nur für bestimmte Reize (Farben oder Töne u. s. w.) empfänglich ist. Die Vergleichbarkeit der verschiedenen Eindrücke erfordert dann die weitere Annahme, dass alle diese specifisch verschiedenen Fibern mit einander kommunizieren. Die der Kommunikation dienenden Fibern versehen die Ideenassoziation und heissen als Träger und Vermittler der letzteren »intellektuelle Fibern« (die »Assoziationscentren« der heutigen Physiologen).

Im übrigen entwickelt Bonnet die höheren Formen der Vorstellung und des Begriffs aus den sinnlichen Eindrücken vermittelst der Vorstellungsassoziation in ganz ähnlicher Weise wie Condillac, sucht aber dessen Sprünge durch genauere Durchführung möglichst zu vermeiden, so dass er in mancher Hinsicht Hartley näher steht. Die Aktivität der Seele, die er im Princip festhalten möchte, zerfliesst thatsächlich bei diesem Prozess in Nichts, und deshalb gerade ist es gerechtfertigt, Bonnet unter die Sensualisten zu rechnen, weil er mit allen seinen Leistungen dem Sensualismus dient und thatsächlich seine rationalistischen Vorbehalte entkräftet. Die Ausübung selbst des logischen Schliessens hängt ab von dem Spiele der intellektuellen Hirnfibern, das die Ordnung der Termini des Schlusses bestimmt und der Seele den Schluss in seiner ganzen inhaltlichen Bestimmtheit präsentiert. Der Verstand ist also auch hier nur eine höher entwickelte Sinnlichkeit, und selbst das blosse Vermögen zu folgern wird zu einer materiellen Einrichtung, wenn die Seele nur passiv anzuerkennen hat, was ihr als Ergebnis des Spieles der Hirnfibern vorgehalten wird. Wenn Bonnet gleichwohl die Lockesche »Reflexion« als eine zweite, der »Sensation« gleichberechtigte Quelle, die uns Material zuführt, gelten lässt, so muss ihn der Vorwurf der Inkonsequenz treffen, da er nicht angeben kann, was denn diese zweite Quelle uns an Material zuführe. Condillac ist in der Ablehnung der Reflexion um so viel konsequenter, wie Bonnet in seinen psychologischen Einzelausführungen feiner ist.

Ob die Seele des einen Menschen von der eines anderen verschieden sei oder nicht, lässt Bonnet unentschieden; er behauptet aber, dass der Unterschied der körperlichen Organisation genüge, um alle Unterschiede zu erklären, auch dann, wenn alle Seelen gleich wären. Wenn man die Seelen zweier Menschen mit gleich organisierten Gehirnen plötzlich mit einander ver-

tauschen könnte, so würde dadurch in keinem der beiden ein Gefühl der Veränderung des Ich oder der Persönlichkeit entstehen; wenn man die Seelen zweier Menschen mit verschieden organisierten Gehirnen, z. B. eines Montesquieu und eines Huronen, vertauschte, so würde jeder die Rolle des anderen ohne Abweichung weiter spielen, da die Gedächtnisvorstellungen und Charakteranlagen beider lediglich auf ihren Organisationen beruhen. Wäre es richtig, dass die Organisation, insbesondere die des Gehirns, ausreicht, um die geistige Individualität eines Menschen zu erklären, so wäre nicht mehr abzusehen, wie Bonnet an dem abstrakten Ichgefühl als einem Eigentum der immateriellen Seele festhalten und aus ihm die Substantialität der Einzelseele ableiten kann. Wenn die nähere Beschaffenheit der Seele für die Konstituierung der geistigen Individualität gleichgültig ist, so ist es auch ihre Sonderexistenz, da eine allen gemeinsame Seele sich ja doch in jeder geistigen Individualität als eine mit besonderer inhaltlicher Sphäre in sich abgeschlossene anschauen muss. —

Die Lockesche Unterscheidung von Realwesen und Nominalwesen wandelt sich bei Bonnet um in die Unterscheidung von Ding an sich (chose en soi) und Erscheinung (ce que la chose paraît être). Das Ding an sich oder Realwesen gilt ihm als unerkennbar, so dass sich z. B. nichts darüber sagen lässt, ob ihm die Form der Räumlichkeit zukommt, oder ob diese bloss auf die Erscheinungen beschränkt ist. Er ist also in dieser Ablehnung jeder positiven wie negativen Behauptung in betreff des Dinges an sich, von dem wir absolut nichts wissen können, konsequenter als Kant. Nur eines behauptet er gewissermassen a priori von dem Dinge an sich, nämlich dass es in einem widerspruchsfreiem Verhältnis zur Erscheinung stehend gedacht werden müsse. Hierin bleibt er seinem rationalistischen Ausgangspunkt treuer als Kant, der niemals gestattet haben würde, auf Grund der postulierten Widerspruchslosigkeit des Verhältnisses von Ding an sich und Erscheinung im Wege der Elimination aus der Beschaffenheit der Erscheinung auf diejenige des Dinges an sich zu schliessen. Wir können nach Bonnet nicht behaupten, dass das Ding wirklich das ist, was es zu sein scheint; aber wir können behaupten, dass das, was es uns zu sein scheint, aus demjenigen hervorgeht, was es in Wirklichkeit ist, und was wir in Beziehung zu ihm sind. Die Gewissheit des wirklichen Daseins anderer Dinge ausser

ihm schöpft Bonnet aus der Erfahrung der sinnlichen Eindrücke und aus ihrer Unabhängigkeit vom eigenen Willen; die notwendige Anwendung des Begriffs der Ursache zwingt dazu, die Ursache der Sinneseindrücke ausserhalb des eigenen Ich zu suchen. Die Gewissheit der Kausalität aber schöpft er aus der vermeintlichen Wahrnehmung der eigenen Willenskausalität, und aus der ausnahmslosen Bestätigung, die die sachgemässe Übertragung dieses Verhältnisses auf die Aussenwelt in der Erfahrung findet. In der ersten Hälfte stützt sich diese Argumentation, wie später diejenige Maine de Birans und Schopenhauers, auf die Selbstgewissheit einer vermeintlichen inneren Erfahrung, in der zweiten Hälfte gleich der modernen Naturwissenschaft auf die mit jeder neuen Erfahrung wachsende Wahrscheinlichkeit, dass die Kausaliät ein allgemeines Naturgesetz sei. —

Jean Baptiste Robinet baut die physiologischen Theorien Bonnets weiter aus, ohne seinen naturphilosophischen Hypothesen zu folgen. Er stützt sich dabei auf die auch von Bonnet angenommenen »organischen Moleküle« Buffons und fügt zu Bonnets intellektuellen Hirnfibern noch moralische Hirnfibern hinzu. Die Schönheit und Harmonie der Welt sucht er vorzugsweise darin, dass jedem Gut ein gleichwertiges Übel entspricht, dass ein Weltgesetz des allgemeinen Ausgleichs besteht und alles um eine Gleichgewichtslage pendelt. Aus diesem Gesichtspunkt eines axiologischen Indifferentismus tritt er gleichmässig allem Optimismus und Pessimismus entgegen und glaubt, dass Gott eine Welt mit weniger Übel nicht habe schaffen können, wenn er nicht von diesem Gesetz der Harmonie und des Ausgleichs habe abweichen wollen. Zur Auflösung des Theismus trägt er dadurch bei, dass er Gott nur negative Prädikate belässt und alle positiven Prädikate für Anthropomorphismen erklärt. —

Den Deismus der Aufklärung vertritt François Marie Arouet (Voltaire) (1694—1778), der seinen Kampf ebensowohl gegen den Materialismus wie gegen den christlichen Theismus richtet und das Dasein Gottes durch den kosmologischen, teleologischen und moralischen Beweis für gesichert hält. Zuerst Optimist im Leibnizschen Sinne, neigt er später zum empirischen Pessimismus hin, aber ohne den Glauben an die teleologische Weltordnung aufzugeben und ohne den Pessimismus mit seinem Deismus vereinbaren zu können. Den Materialismus hilft er da-

durch vorbereiten, dass er stärker als Locke den Satz betont, dass auch der Materie die Fähigkeit des Denkens zugeteilt sein könne. Ursprünglich Indeterminist, ging er später zum Determinismus über. —

Während Denis Diderot (1713—1784) persönlich alle Phasen vom christlichen Theismus an durch den Deismus hindurch bis zum Hylozoismus empfindender (und bei der Berührung mit ihren Empfindungen zusammenfliessender) Atome durchmachte, blieb Claude Adrien Helvetius (1715—1771) auf dem Übergang zwischen Deismus und Materialismus stecken. Da jeder verständige Mensch eine unbekannte Kraft in der Natur anerkennen muss, die man Gott nennen mag, so mag es wohl keine Atheisten geben; aber ob Gott ausser einem natürlichen auch ein moralisches Wesen sei, darüber erheben sich ihm schon Zweifel. Spiritualismus und Materialismus galten ihm nur als Hypothesen, über die keine Entscheidung zu treffen ist, weil wir die Substanz unserer Seele nicht kennen. Wir wissen nur, dass von Geburt an etwas Unbekanntes und Unerklärliches in uns vorhanden ist, das wir Seele nennen, das aber nicht notwendig mit vollem Bewusstsein und ausgebildeten Gedanken verbunden ist; vielmehr entwickelt sich der Geist erst allmählich in uns im Laufe unseres Lebens. Das Dasein der Körper ist nicht gewiss, sondern nur wahrscheinlich, allerdings in hohem Grade. Alle Erregungen unserer Sinnlichkeit sind nur etwas Zufälliges; jede neue Idee ist eine Gabe des Zufalls, und der ganze Reichtum unserer Bildung stellt sich daher als ein Werk des Zufalls dar. Über Wahrheit und Falschheit entscheidet allein das Interesse. Selbst die Sätze der Geometrie werden nicht etwa für wahr gehalten, weil sie bewiesen sind, sondern weil wir für gewöhnlich kein Interesse haben, ihnen zu widersprechen; träte der Fall ein, dass es vorteilhafter wäre, den Teil für grösser als das Ganze zu halten, so würde Helvetius sich zu dieser Annahme bekennen. Man wird dumm, so bald man aufhört, leidenschaftlich zu sein. Helvetius unterscheidet Egoismus und Selbstliebe so, dass letztere sich mit dem Gemeinwohl in Einklang setzt; das Urteil der Gesellschaft über gut und böse richtet sich nach dem, was ihr nützlich und schädlich ist. Auch er betrachtet die Natur nur als die erste Gewohnheit, und meint, dass jeder Mensch das sei, wozu ihn seine zufälligen Umgebungen gemacht haben. Den Fortschritt erwartet er von einer Um-

bildung der Gesellschaft und von öffentlicher Erziehung, die er der Privaterziehung vorzieht. —

Im Gegensatz zu Helvetius legt Jean Jacques Rousseau (1712—1778) allen Wert auf Privaterziehung unter Absonderung des Zöglings von der verdorbenen Gesellschaft und unter möglichster Passivität des Erziehers, damit die Natur frei walten könne. Er schwankt nämlich zwischen dem Sensualismus seiner Zeitgenossen und dem Glauben an angeborene geistige Instinkte. Durch so erzogene Jünglinge soll die verderbte Gesellschaft reformiert, d. h. zur Natürlichkeit zurückgeführt werden; aber die Erziehung ausser allem Zusammenhang mit der geschichtlich gewordenen Gemeinschaft und ihren Sitten kann unmöglich zu solcher Aufgabe befähigen, und lässt den, der es versucht, nicht nur mit seinem Unternehmen scheitern, sondern auch mit seiner persönlichen Existenz. Rousseau sieht ein, dass die reine Demokratie eine Verfassung für Götter, nicht für Menschen ist, weiss aber doch nichts anderes zur Verwirklichung der menschlichen Freiheit vorzuschlagen; sein Staatsideal löst sich an diesem Widerspruch auf, und es bedürfte dazu nicht erst der Lehre, dass nur die Fortdauer der Not und des Vorteils den Staatsvertrag aufrecht erhalten, und dass das Volk ihn zu seinem Vorteil jederzeit brechen kann.

Rousseau hat in axiologischer Hinsicht die grosse Wahrheit erfasst und ausgesprochen, dass Kulturfortschritt und Glückseligkeit der Menschheit im Widerstreit mit einander stehen; aber befangen in dem Vorurteil seiner Zeit, dass der eudämonistische Gesichtspunkt der höchste und allein massgebende sein müsse, hat er aus dieser seiner tiefen Einsicht den falschen Schluss gezogen, dass die Menschheit umkehren und sich zum Ausgangspunkte der Kulturentwickelung zurückschrauben müsse. Das relativ geringere Leid des Naturzustandes im Vergleich mit dem des Kulturzustandes verwechselte er mit der positiven Glückseligkeit eines entschwundenen goldenen Zeitalters, und verkannte sowohl die unwiderstehliche innere Notwendigkeit der Kulturentwickelung, als auch ihren teleologischen, jeder eudämonistischen Rücksicht überlegenen Wert. Durch diese Irrtümer hat er in vielen der besten Köpfe eine schwere Verwirrung angerichtet, die in der Wissenschaft zwar längst überwunden ist, aber in der Belletristik und dem Bewusstsein der Halbgebildeten bis heute nachwirkt. —

In Julien Offray de Lamettrie (1709—1754) gelangt der physiologische Sensualismus zum offenen Bruch mit allem Gottesglauben und zum reinen atheischen Materialismus. Er wendet die Descartessche Lehre, dass das Tier bloss eine Maschine sei, auch auf den Menschen an. Im Gegensatz zu der hylozoistischen Naturphilosophie eines Bonnet und Diderot ist hiermit ein rein mechanistischer Materialismus inauguriert, wie er der mechanistischen Weltanschauung der modernen Naturwissenschaften am nächsten liegt. Der Geist ist nun nichts mehr als ein Teil des Körpers, nämlich das Gehirn. Wenn schon Mandeville in seiner im Jahre 1714 veröffentlichten Bienenfabel gelehrt hatte, dass der Staat und das Gemeinwohl aus dem Eigennutz aller Einzelnen hervorgehen müsse, aber nicht aus der Tugend und Sittlichkeit aller Einzelnen hervorgehen könne, wenn andererseits schon Bayle einen Staat von lauter Atheisten für möglich erklärt hatte, so behauptet Lamettrie, dass ein Staat von lauter Atheisten der allerglücklichste sein würde. —

Paul Heinrich Dietrich Baron von Holbach (1721—1789) fasst den auf dem Descartesschen Mechanismus erwachsenen mechanistischen Materialismus und den aus der Naturphilosophie hervorgegangenen hylozoistischen Naturalismus zu einer Einheit zusammen, in welcher der erstere die pluralistische, der letztere die monistische Seite vertritt. Seine Hauptstützen sind Hobbes, Locke und Condillac, während er den »Unsinn« Berkeleys keiner Widerlegung wert hält und mit den skeptischen Konsequenzen Humes nichts zu schaffen haben will. Sein Sensualismus beruht hauptsächlich auf der Abneigung gegen die angeborenen Begriffe. In der Erkenntnistheorie giebt er eine kurze Zusammenfassung der Lehren Condillacs, macht sich aber noch weniger Schwierigkeiten als dieser mit den eigentlichen Problemen und operiert ohne jedes Bedenken mit den Begriffen Substanz, Ursache, unbekannte Ursache und Kraft, ohne sie aus der Assoziationstheorie zu entwickeln. Empfindungen sind ihm Bewegungen in uns, die uns Bewegungen ausser uns verraten. Die Bewegung setzt eine Ursache voraus, d. h. ein Ding, welches andere in Bewegung setzt; dieser Ursache muss wiederum eine Substanz zu Grunde liegen, und da wir uns nur aus einer materiellen Ursache Bewegung erklären können, so muss diese Substanz materieller Art sein.

So führt uns die Wahrnehmung der Bewegung auf die Materie und ihre Eigenschaften: Ausdehnung, Beweglichkeit, Solidität, Dichtigkeit, Undurchdringlichkeit, Schwere, Trägheit. Wir müssen auf kleinste Elemente der Materie und kleinste Bewegungen schliessen, obschon wir sie nicht wahrnehmen, und uns versichert halten, dass die Natur immer in gleichmässiger, analoger und notwendiger Weise handelt. Die einfachsten Elemente der Materie sind die Moleküle oder Atome, die zwar ausgedehnt und begrifflich teilbar, aber einfach und reell unteilbar, zwar gleichartig, aber wegen des Leibnizschen principium indiscernibilium nicht gleich sind. Ruhe ist nur scheinbar, Materie und Bewegung ewig, und ausser ihnen ist nichts; nicht nur der Mensch, auch die Natur ist nur eine grosse Maschine. Der Glaube an die Freiheit des Willens und an eine geistige Substanz neben der körperlichen, die dieser Ansicht entgegenstehen, sind gleich irrtümlich. Zwar handeln wir nicht immer gezwungen, sondern unsere eigene Energie, unser Streben nach Selbsterhaltung ist mit in die Kette der Ursachen und Wirkungen verflochten; aber dies begründet noch keine Freiheit des Willens, denn der Mensch ist nur ein Glied im grossen Mechanismus der Natur. Der Geist besteht nur in Bewegungen oder Wirkungen der nicht wahrnehmbaren Elemente unseres Leibes, speciell des Centralorgans; Geist vom Körper unterscheiden heisst Gehirn von Gehirn unterscheiden.

Die Seele ist die Organisation des Leibes und stirbt mit ihm; das Leben ist nur die Summe der Bewegungen des ganzen lebendigen Körpers. Was wir die Intelligenz des Menschen nennen, ist nur das Bewusstsein seiner individuellen, aus dem Selbsterhaltungstriebe folgenden Zwecke, welches ihm beiwohnt, weil er mit dem Bewusstsein von sich auch das Bewusstsein des Zieles seiner Bestrebungen verbindet. Als materielles Wesen hat der Mensch auch nur materielle Ideen. Es ist ebenso ungerechtfertigt, die Natur wie den Menschen zu verdoppeln, d. h. nach Analogie einer geistigen Substanz im Menschen eine geistige Substanz in der Natur, einen Gott anzunehmen. Der unausgedehnte Geist könnte, wie die Occasionalisten nachgewiesen haben, nimmermehr der Beweger der ausgedehnten Natur sein, und bliebe jedenfalls eine qualitas occulta, eine verborgene Kraft. Nur in dem Sinne könnte man Gott gelten lassen, dass er die bewegende Kraft in, nicht ausser der Natur, die Summe der in

der Materie wirksamen Kräfte wäre. Der Deismus aber ist gefährlich, weil er Aberglauben, Unduldsamkeit und Verdammungssucht in seinem Gefolge hat. Die Natur ist nur eine Abstraktion, die nicht personifiziert werden darf; sie ist nur die Gesamtwirkung der besonderen materiellen Dinge, und letzten Endes der materiellen Elemente, aus denen sie zusammengesetzt ist. Als solche Gesamtsumme von Einzelwirkungen ist auch das Wirken der Natur zu verstehen, das alles mit mechanischer Notwendigkeit, ohne Bosheit und ohne Güte, ohne Unordnung und ohne Ordnung hervorbringt. Zwecke kann sie als Ganzes nicht haben, da sie als Ganzes keine Richtung in ihrer inneren Bewegung hat, der Zweck aber die Richtung der Bewegung nach einem Ziele voraussetzt. (Wenn es keine andere Thätigkeit als mechanische materielle Bewegung giebt, so ist dieses Argument unwiderleglich, aber im Grunde auch überflüssig.)

Mit der Naturphilosophie und dem Leibnizschen Dynamismus verknüpft ihn die Überzeugung, dass die Materie nichts Träges, seine Bewegung von aussen Empfangendes, sondern ein durch innewohnendes Streben und Kraft sich selbst Bewegendes ist, und dass sogar die Trägheit in ihrem Streben, sich selbst zu erhalten, gegründet sei, und die Ansicht, dass ganz wohl alle Teile der Materie belebt und empfindungsfähig sein könnten und ihre Fähigkeit entfalten dürften, wenn sie unter die geeigneten Bedingungen kommen, z. B. in die entsprechenden Verbindungen und Mischungen eintreten. Es wären danach wesentlich Hemmnisse, die in der sogenannten toten Natur die Entfaltung der allgemeinen Empfindungsfähigkeit hindern, und die nur weggeschafft zu werden brauchen, um sie hervortreten zu lassen. So gelangt er zu den überall in der Natur herumirrenden Keimen, die nur die Gelegenheit erwarten, um sich zum Leben zu entfalten, und vertritt in diesem Sinne die Urzeugung. Die Individualität der Empfindungsweise erscheint den materiellen Elementen schon durch die Eigentümlichkeit ihres äusserlichen Daseins, durch die Verschiedenheit aller von einander verbürgt. Die Natur fasst er öfters als Einheit in einem Sinne auf, der sich mit ihrer Zusammensetzung aus allen materiellen Elementen und deren Wirkungen nicht vereinigen lässt. Er behauptet, dass sie auf sich gravitiert, dass sie eine Centralkraft habe, der alle Kräfte der Dinge untergeordnet sind, sucht den notwendigen Zusammenhang der einzel-

nen Elemente unter einander aus dieser Centralkraft zu erklären, setzt die Natur in diesem Sinne mit der Notwendigkeit selbst gleich, verwahrt sich sogar dagegen, dass man sie blind schelte, und verlangt schliesslich Verehrung für sie, wie die Deisten für Gott.

Man sieht hieraus, dass es Holbach nicht gelungen ist, die mechanistisch-materialistische und hylozoistisch-naturalistische Ansicht, den Pluralismus der Atome und den Monismus der centralen Naturkraft zu versöhnen. Aber dieser philosophische Mangel einer unklaren Verschmelzung verschiedener Gesichtspunkte diente dem Werke gerade zur Empfehlung in seiner Zeit, weil es einerseits der mechanistischen Naturwissenschaft und andererseits der allgemeinen Sehnsucht nach Rückkehr zur Natur, dem Verlangen nach einer natürlichen Logik, einer natürlichen Erziehung, einem natürlichen Recht, einer natürlichen Religion u. s. w. entgegenkam. Mit der Abnahme der unklaren Naturschwärmerei und dem weiteren Erstarken der Naturwissenschaften musste sich freilich diese misslungene Verbindung wieder lösen, und der Materialismus auf Lamettrie zurückgreifen. —

Diesen Schritt vollzog Pierre Jean Georges Cabanis (1757 bis 1808), der, einer jüngeren Generation angehörig, seine Vorgänger an Gründlichkeit der naturwissenschaftlichen, insbesondere der physiologischen Kenntnisse, sehr überragt und mit seinem materialistischen Zeitgenossen Priestley zusammenzustellen ist. Wie der Magen verdaut und secerniert, so auch das Gehirn, nur dass seine Nahrungsmittel Eindrücke, seine Exkremente Gedanken sind. Die Nerven sind der ganze Mensch. Neben dem centralen Bewusstsein des höheren Organismus nimmt er eine Anzahl untergeordneter Bewusstseinsvermögen aus physiologischen Gründen an. Seine späteren Zweifel an der Zulänglichkeit seines physiologischen Standpunktes hat er nur brieflich geäussert; sein Hauptwerk bildet aber die massgebende Brücke zwischen dem französischen Materialismus des achtzehnten und dem deutschen des neunzehnten Jahrhunderts, und auch Schopenhauer hat sich von ihm beeinflussen lassen. —

Die Rechnung des physiologischen Sensualismus schliesst nicht bloss mit dem negativen Verdienst ab, die Humesche reductio ad absurdum des Sensualismus nach Seiten der assoziativen Selbstthätigkeit der Eindrücke und Ideen vervollständigt zu haben; sie darf auch auf das positive Verdienst Anspruch er-

heben, die Physiologie der Sinneswerkzeuge, die Psychophysik und die physiologische Psychologie vorbereitet und die Abhängigkeit der psychischen Vorgänge von leiblichen genauer erforscht zu haben. Dass sie dabei Bedingungen mit zureichenden Ursachen verwechselte, darf ihr um so eher verziehen werden, als alle neu auftretenden Richtungen zur Überspannung ihrer Erklärungsversuche hinneigen. Aber unmittelbar hat sie mit ihren materialistischen Übereilungen die Metaphysik nicht gefördert, sondern nur Vorarbeiten und Hilfsmittel für spätere Fortschritte geliefert.

Es mögen hier zum Schluss noch drei Vertreter der sensualistischen Assoziationspsychologie Erwähnung finden, welche ihre Umwandlung in eine Apperceptionspsychologie vorbereiten. Alle drei gehören zwar bereits, ebenso wie Cabanis dem neunzehnten Jahrhundert an, und zwei von ihnen haben sogar in reiferen Jahren noch Kants Lehre kennen gelernt; aber diejenigen Schriften, durch welche sie einen wenn auch beschränkten Einfluss gewonnen haben, fallen noch in den Anfang des Jahrhunderts und vor ihre Bekanntschaft mit Kant. —

Destutt de Tracy (1754—1836) lehrte, dass es die willkürliche Bewegung sei, durch welche wir von der Existenz äusserer Objekte Kenntnis erlangen, indem wir empfinden, dass wir mit unseren Bewegungen auf Hindernisse stossen. Ein Wesen ohne Bewegung oder ein solches ohne Empfindung für seine Bewegung würde nie etwas anderes als sich selbst erkennen. Eine Materie, die der Bewegung keinen Widerstand entgegensetzte, bliebe unwahrnehmbar. —

Maine de Biran (1766—1824) unterscheidet zuerst von allen Sensualisten die Sinnesempfindung und ihre Perception, und versteht unter der ersteren bloss die durch äussere Eindrücke hervorgerufene Affektion, unter der letzteren die Selbstbeobachtung, welche das Vorhandensein der bisher unbeachtet gebliebenen Affektion entdekt und sich ihrer bewusst wird. Bei jedem Erwachen aus einem bewusstlosen Zustande findet das Ich eine ganze Menge von Erscheinungen vor, die also schon bestanden haben müssen, ehe das Bewusstsein sich ihrer bemächtigte. Ganz klar bewusst ist nur die unmittelbare Apperception der eigenen Willensenergie; von dieser centralen psychologischen Thatsache aus verschwimmt das Seelenleben allmählich ins Unbewusste. Die vorgefundenen Erscheinungen sind das Passive, die centrale

Willensenergie das Aktive; aus der Wechselwirkung dieses passiven und aktiven Faktors erbaut sich das Seelenleben, und diese Wechselwirkung ist physiologisch bedingt durch das Zusammenwirken verschiedener Nervencentra, auf die schon Cabanis hingewiesen hatte. Der Somnambulismus wird bereits zur Illustration dieses Gegensatzes von passiven und aktiven Faktoren des Seelenlebens herangezogen.

Die Bemerkung von Destutt de Tracy, dass wir durch die willkürliche Bewegung die Dinge kennen lernen, entwickelt Maine de Biran zur Grundlage seiner Psychologie, indem er die empfundene Selbstthätigkeit als die von der Seele auf den Organismus geübte Kraftäusserung deutet. In dem Gefühl der gewollten Anstrengung und des Widerstandes findet er den Grund einerseits für die Selbsterkenntnis des Ich als eines begrenzten, andererseits für die Erkenntnis der Existenz des Nichtich oder der äusseren Dinge. Nicht die Substanz des Ich erkennen wir in diesem ersten psychologischen Faktum, sondern nur die Kraftäusserung derselben, die wir zugleich als Ursache auffassen. Erst aus dieser am eigenen Wollen gemachten inneren Erfahrung übertragen wir die hier gewonnenen Begriffe der Kraft und der Ursache auch auf andere Wesen und Dinge. Während der eigentliche Sensualismus das Ich nur als ein mechanisches Assoziationsprodukt aus Empfindungen betrachtet, macht Maine de Biran es zu einer selbstthätigen Kraft, die erst durch ihre Willensbethätigung die unbewusst vorhandenen Eindrücke appercipiert und verarbeitet. In seinem späteren Alter wandte er sich einer religiösen Mystik zu.

Der Physiker Ampère (1775—1836) eignete sich die Gedanken seines Freundes Maine de Biran an und führte sie nach mehreren Seiten hin weiter aus. In Bezug auf das Anstrengungsgefühl unterscheidet er das Selbstgefühl und die Muskelempfindung als Ursache und Wirkung; er behauptet, dass wir die Muskelempfindung auch bei passiver Bewegung haben, und dass wir die eigene Ursächlichkeit gerade erst daraus erkennen, dass in einigen Fällen von Muskelempfindung das Selbstgefühl des Wollens fehlt, in anderen vorhanden ist. (Dass auch das bewusste Gefühl des Wollens nur eine organisch vermittelte Wirkung sekundärer Art ist, zu dieser Einsicht ist auch Ampère noch nicht gelangt.) Ampère unterscheidet ferner die Dinge selbst, zwischen denen beständige, von uns unabhängige Beziehungen obwalten, von den

Eindrücken, die sie auf uns hervorbringen und von den Empfindungskonkretionen, zu denen diese Eindrücke zusammenwachsen. Er ist sich darüber klar, dass zwar Reids naiver Realismus unhaltbar ist, dass aber die naturwissenschaftliche Untersuchung der gesetzmässigen Zusammenhänge der Dinge sich nicht auf unsere Empfindungskonkretionen, sondern auf die Dinge selbst bezieht, welche die Ursachen unserer Eindrücke sind, also auf das, was Kant Noumena nennt. Ampère verkündet damit den transcendentalen Realismus als die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaften. Er lehrt, dass die blossen Qualitätsbegriffe, die durch Abstraktion aus verglichenen Sinnesempfindungen gewonnen sind, ebenso wie diese selbst bloss subjektive Gültigkeit haben, dass dagegen denjenigen Begriffen, die reine Verhältnisse und Arten der Koordination ausdrücken, wie Kausalität, Anzahl, Zeit, Raum, eine Geltung ebensowohl im Reich der Noumena, wie in demjenigen der Phänomena zukommt, und dass sie zwischen beiden die Brücke schlagen. Damit ist der Sensualismus nach innen wie nach aussen hin endgültig überwunden.

Nachtrag.

S. 68, Z. 17 füge hinzu: *) Diese Konsequenzen der aristotelischen Voraussetzungen wurden erst gegen 200 nach Christo von Alexander von Aphrodisias gezogen, als durch den naturalistischen Pantheismus der Stoiker eine monistische Auffassung des Geistes auch in der peripatetischen (aristotelischen) Schule vorbereitet war. Alexander unterscheidet den materiellen oder physischen Verstand, d. h. die körperliche Anlage zum Denken, von dem wirklich thätigen Verstande (νους ἐπίκτητος oder νοῦς καθ'ἕξιν). Dieser stellt den eigentlichen Individualgeist, d. h. die durch die körperliche Anlage individualisierte Thätigkeit des allgemeinen thätigen Verstandes, oder supraindividuellen göttlichen Wesens dar. Da Alexander diese Auffassung nicht als die seinige, sondern als die des Aristoteles vortrug, gewann dieselbe im Mittelalter erheblichen Einfluss, insbesondere durch Averroës, der sie aber ganz in den pantheistischen Naturalismus der Stoiker herunterzog.

Druck von Carl Otto in Meerane.

Nachweisung der Wiederabdrucke früherer Veröffentlichungen.

Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer. Wiederabgedruckt in »Gesammelte Studien und Aufsätze«, D. V, S. 650—720.

Aphorismen über das Drama. Wiederabgedruckt in »Gesammelte Studien und Aufsätze«, B. I u. II, S. 251—307.

Gesammelte philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewussten. Wiederabgedruckt in »Gesammelte Studien und Aufsätze«, A. VII, C. I, IV, V, VII, D. III u. IV, S. 147—165, 421—444, 497—519, 526—545, 604—649.

Über Shakespeares Romeo und Julia. Wiederabgedruckt in »Gesammelte Studien und Aufsätze«, B. V, S. 333—356.

Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Erweiterte 2. u. 3. Aufl. u. d. T. »Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus«.

Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten mit besonderer Rücksicht auf den Panlogismus. Wiederabgedruckt in »Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus«, C. V, S. 38—41, 261—328.

Wahrheit und Irrtum im Darwinismus. In erweiterter 2. Aufl. wiederabgedruckt in »Philosophie des Unbewussten«, 10. Aufl. Bd. III, »Das Unbewusste und der Darwinismus«, S. 331—474 und im »Ergänzungsband zur 1.—9. Aufl. der Phil. d. Unb.«, S. 331—474.

Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie. 1. u. 2. Aufl. In erweiterter 3. Aufl. wiederabgedruckt in »Phil. d. Unb.« 10. Aufl. Bd. III, »Das Unbewusste und der Darwinismus«, S. 1—330, 475—516 und im »Ergänzungsband zur 1—9. Aufl. der Phil. d. Unb.«, S. 1—330, 475—516.

Die politischen Aufgaben und Zustände des deutschen Reiches. Wiederabgedruckt in »Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und die gegenwärtige Weltlage«, B. VII—XI, S. 97—170.

Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. In 2. Aufl. u. d. T. »Das sittliche Bewusstsein«.

Leipzig. Hermann Haacke.




Stanford University Libraries
3 6105 004 672 213

